Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

AQUINO

Del ente y de la esencia

Del reino

Losada

Las dos obras que tenemos la satisfacción de presentar en esta Biblioteca de Obras Maestras forman parte de los llamados *Opúsculos filosóficos* de Tomás de Aquino, textos breves cuyo número la crítica ha ido depurando y que abarcan variados temas y distintas fechas de composición. *Del ente y de la esencia* es una de las primeras piezas que Tomás compone luego de la obtención del título de Bachiller Sentenciario en la Universidad de París en 1254, y se trata de una exposición de los principales temas de la metafísica aristotélica con el apoyo de los comentadores árabes y judíos, resultando así una introducción y un compendio de la parte ontológica de la Filosofía perenne. El opúsculo es reedición de la versión aparecida en esta editorial en la prestigiosa colección que fundó y dirigió Francisco Romero.

Del reino, en cambio, está compuesto durante su segundo magisterio en París, y en él Tomás trata de conciliar la concepción política de la tradición medieval con los principios naturalistas aristotélicos tal como los lee en la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. Es un texto originalísimo, y por ello ineludible, en la historia de las ideas políticas porque inaugura otra forma de literatura política respecto de la tradición medieval de los manuales llamados "espejos de príncipes". Sobre el texto auténtico del Doctor Angélico, el profesor Antonio D. Tursi ha realizado esta nueva versión de *Del reino*.

Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

Del ente y de la esencia
Del reino

Santo Tomás de AQUINO

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Del ente y de la esencia

Traducción:

MONS. LUIS LITUMA P.
Y ALBERTO WAGNER DE REYNA

Del reino

Traducción:

ANTONIO D. TURSI



EDITORIAL LOSADA
BUENOS AIRES

Títulos de los originales latinos:
De ente et essentia.
De regno ad regem Cypri

1ª edición en Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento: agosto 2003

Distribución:
Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 - 9° piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.
Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sársfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición y armado: *Taller del Sur*

ISBN: 950-03-9259-3
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Marca y características gráficas registradas en la
Oficina de Patentes y Marcas de la Nación
Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Presentación

Las dos obras que aquí presentamos forman parte de los llamados Opúsculos filosóficos *de Tomás de Aquino. Se trata de piezas breves cuyo número la crítica ha ido depurando y de variados temas y distintas fechas de composición por parte de Tomás. El* De ente et essentia *es una de las primeras piezas que Tomás compone luego de la obtención del título de Bachiller Sentenciario en la Universidad de París en 1254 y se trata de una exposición de los principales temas de la metafísica aristotélica con el apoyo de los comentadores árabes y judíos. El* De regno, *en cambio, está compuesto durante su segundo magisterio en París, y en él trata de conciliar la concepción política de la tradición medieval con los principios naturalistas aristotélicos tal como los lee en la* Ética *y la* Política *de Aristóteles. El* De ente et essentia *es reedición de la versión aparecida en esta Editorial en la colección que dirigió Francisco Romero. El* De regno *es una versión nueva hecha sobre el texto auténtico de Tomás de Aquino.*

Del ente y de la esencia

Advertencia preliminar

Entre las muchas obras y opúsculos de Tomás de Aquino representa el *Sermo et Tractatus De Ente et Essentia* a la vez una introducción y un compendio de la parte ontológica de la Filosofía perenne. Como tal requiere necesariamente la interpretación cuidadosa para su legítima valoración y entendimiento. Para ello es lo más apropiado el texto original latino.

Como sustituto deficiente, para aquellos que no dominan esa lengua, se ha hecho la presente traducción. En ella, sacrificando la pulcritud del estilo y hasta el genio mismo del habla castellana, se ha tratado de conservar –en la medida de lo posible– el sentido y el modo de expresión del Aquiniano.

Esperamos que esta traducción permita apreciar el texto del opúsculo casi de primera mano, en toda su riqueza de ideas y matices y en su aparentemente equívoca abundancia de posibilidades de intelección. No se ha buscado aclarar éstas en un sentido o en otro, sino –por el contrario– se han dejado intactos todos los pasajes susceptibles de variada interpretación, a fin que el lector pueda captar su contenido filosófico sin ser afectado por el prisma del traductor.

Por este mismo motivo no se han indicado las dificultades filosóficas, ni se han hecho referencias doctrinarias, únicamente se han señalado en el texto las proposiciones que corresponden a tesis tomistas de importancia para facilitar la ubicación del opúsculo en el sistema del Doctor Angélico.

La versión es, pues, prevalentemente literal; las dificultades de traducción han sido aclaradas en notas. En el texto y entre paréntesis se han puesto a veces la palabra latina correspondiente al término castellano o aquellos vocablos que, aunque no contenidos en el original, son útiles para aclarar el sentido de un pasaje. Se ha empleado, donde era de importancia, uniformidad en el léxico; donde esto no ha sido posible se ha hecho la llamada correspondiente.

Hemos tenido a la vista para la traducción los textos latinos de Pierre Mandonnet, París 1927 (en la "Colección de todos los opúsculos atribuidos al Doctor Angélico") y de Rudolf Allers, Viena 1936 (Thomas Verlag).

MONS. LUIS LITUMA P. Y
ALBERTO WAGNER DE REYNA
Lima, enero de 1940

Proemio

Puesto que un error pequeño al principio, grande es al fin –según dice el Filósofo en el *Libro primero del cielo y del mundo*– y el ente y la esencia es lo primero que es concebido en el entendimiento –según dice Avicena en el comienzo de su *Metafísica*– por esto, en primer lugar, para que no ocurra que erremos por ignorancia de ellos y para aclarar la dificultad de ellos, hemos de decir qué se significa con el nombre de ente y de esencia y cómo se encuentran en lo diverso[1] y de qué modo[2] se refieran a las intenciones lógicas, a saber, al género, a la especie y a la diferencia.

Ya que debemos llegar de lo compuesto al conocimiento de lo simple y de lo posterior a lo anterior, para que comenzando por lo más fácil sea más conveniente la enseñanza, por esto, de la significación de ente ha de avanzarse a la significación de esencia.

1 *in diversis*: en las diversas cosas, circunstancias, etc.
2 *quomodo se habeat.*

I

Es preciso saber que –como dice el Filósofo en el Libro V de *Metafísica*– el *ente* en sí[3] se dice de dos modos: por el uno se divide en los diez géneros; por el otro significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos modos es que por el segundo modo puede llamarse ente a todo aquello de lo cual se puede formar una proposición afirmativa, aunque esto nada ponga en la cosa. Por el cual modo llamamos entes a las privaciones y negaciones y así decimos que la afirmación es opuesta a la negación y que la ceguera está en el ojo. Por el primer modo, empero, no puede llamarse ente sino a aquello que pone algo en la cosa; de donde según el primer modo la ceguera y sus semejantes no son entes.

El nombre *esencia no* se deriva de ente dicho en el segundo modo, pues algunas cosas[4] que carecen de esencia son llamadas entes por este modo, sino esencia se deriva de ente dicho en el primer modo. Por lo cual el Comentarista en el mismo lugar dice que el ente dicho del primer modo es lo que significa la esencia de la cosa.

Y porque, como ya se dijo, el ente dicho de este modo se divide en diez géneros, es necesario[5] que la esencia signifique

[3] *ens por se.*
[4] *aliqua.*
[5] *oporter.*

algo común a todas las naturalezas, mediante las cuales los diversos entes son colocados en los diversos géneros y en las diversas especies, así como la humanidad es la esencia del hombre, y de manera semejante en lo demás.

Y como aquello por lo cual una cosa se constituye en su propio género o especie es lo que se significa por la definición, la cual indica lo que es la cosa,[6] de aquí se deriva que el nombre de esencia ha 'sido mudado por los filósofos en el nombre de "quididad".[7] Y esto es lo que el Filósofo -en el Libro VII de *Metafísica*- llama frecuentemente "quod quid erat esse" o sea: esto por lo cual algo tiene el ser algo.[8]

Se dice también *forma*, en cuanto- que por forma se significa la perfección o certeza de cada una de las cosas - como dice Avicena en el Libro II de su *Metafísica.*

Con otro nombre se la llama *naturaleza, to*mando naturaleza en el primero de aquellos cuatro modos que le asigna Boecio en su *Libro de las dos naturalezas*, esto es, según que naturaleza se dice de todo aquello que en cualquier modo puede ser captado por el entendimiento. Pues ninguna cosa es inteligible sino por su definición y esencia. Y así también dice el Filósofo en el Libro V de *Metafísica* que toda sustancia es naturaleza. Parece, con todo, que el nombre naturaleza, tomado de este modo, significa la esencia de la cosa en cuanto que está ordenada a la propia operación de la cosa, puesto que ninguna cosa carece de operación propia.

El nombre de *quididad se* deriva de aquello que es significado por la definición. Pero esen*cia se dice según que por ella* y en ella el ente tiene ser.

Pero en cuanto que ente se dice absoluta y primariamente de las *sustancias* y secundariamente y como por analogía[9] de los accidentes, de aquí que la esencia propia y verdaderamente es en las sustancias y solamente de algún modo y por analogía en los accidentes.[10]

[6] *quid est res.*
[7] *quiditas.*
[8] *hoc, per quod aliquid habet esse quid.*
[9] *quasi secundum quid.*
[10] *quodammodo et secundum quid.*

De las sustancias, en verdad, algunas son simples y otras compuestas; en ambas hay esencia, pero en las simples de un modo más verdadero y más noble, en cuanto que tienen también un ser más noble; son pues causa de aquellas que son compuestas, por lo menos la primera sustancia simple que es Dios. Sin embargo, por sernos más ocultas las esencias de aquellas sustancias hay que comenzar por las esencias de las sustancias compuestas, para que partiendo de lo más fácil sea más provechosa la enseñanza.

II

En las sustancias compuestas la forma y la materia son conocidas, como sucede en el hombre con el alma y el cuerpo. No se puede, empero, decir que una u otra sea llamada esencia. Que la materia sola no sea la esencia de la cosa es claro, ya que la cosa es cognoscible por su esencia y por ella es ordenada en especie o en género. Pero la materia ni es principio de conocimiento ni según ella algo es determinado en género o especie sino según aquello por lo cual algo es en acto. Tampoco la forma sola puede decirse la esencia de una sustancia compuesta, aunque algunos se esfuercen en afirmar esto. De lo dicho aparece que la esencia es aquello que es significado por la definición de una cosa. La definición de las sustancias naturales contiene no solamente la forma sino también la materia, pues de otro modo no se diferenciarían las definiciones naturales y las matemáticas. No se puede decir que la materia en la definición de sustancia natural se ponga como algo añadido a la esencia de ella, porque tal modo de definición es propio de los accidentes, los cuales no tienen esencia perfecta; es necesario, en consecuencia, que en su definición reciban al sujeto, el cual está fuera de género de ellos.

Es claro, pues que la esencia comprende a la materia y a la forma.

No se puede tampoco decir que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma ni algo sobreañadi-

do a ellas, porque esto sería necesariamente un accidente o algo extraño a la cosa[11] y no podría por ello ser conocida la cosa, todo lo cual no conviene a la esencia.

Mediante la forma, que es acto de la materia, la materia se hace ente en acto[12] y éste algo determinado.[13] De donde: aquello que sobreviene no da el ser simplemente en acto a la materia sino un ser en acto tal,[14] como lo hacen también los accidentes, por ejemplo la blancura hace lo blanco en acto. Por lo cual, cuando se adquiere tal forma no se dice que se engendra simplemente sino por analogía.[15]

Queda pues que el nombre de esencia en las sustancias compuestas significa aquello que es compuesto de materia y forma. Con esto concuerda la enseñanza de Boecio en el Comentario I de los *Predicamentos*, donde dice que "usía" significa compuesto. "Usía" entre los griegos es lo mismo que esencia entre nosotros, como el mismo dice en el *Libro de las dos naturalezas*. Avicena también dice que la quididad de las sustancias compuestas es la misma composición de materia y forma. El Comentarista dice en su Comentario al Libro VII de *Metafísica*: "la naturaleza que tienen las especies en las cosas generales[16] es algo medio, o sea, compuesto de materia y forma".

La razón también concuerda con esto, porque el ser de las sustancias compuestas no es solamente de la forma, ni tan sólo de la materia, sino del compuesto mismo. Es esencia pues aquello según lo cual una cosa se dice ser.[17] De donde es necesario que la esencia –por la cual una cosa se denomina ente– no sea solamente la forma ni únicamente la materia, sino la una y la otra, si bien de tal ser sólo sea causa –a su modo– la forma. Y así vemos en aquello que está constituido de varios

11 *extraneum a re.*

12 *materia efficitur ens actu.*

13 *hoc aliquid.*

14 *Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale.*

15 *secundum quid.*

16 *species in rebus generalibus*: en cosas mutales (Allers).

17 *res esse dicitur*: se dice que es.

principios, que las cosas no se denominan por alguno de aquellos principios solamente, sino por aquel que a ambos[18] comprende, como es claro en los sabores, pues de la acción de lo cálido que digiere lo húmedo es causada la dulzura y aunque el calor sea de este modo causa de la dulzura, no se denomina un cuerpo dulce por el calor, sino por el sabor, el cual abraza lo cálido y lo húmedo.

Pero puesto que el principio de individuación es la materia, acaso parezca que de esto se siga que la esencia –la cual a la materia en sí comprende simultáneamente con la forma– sea particular solamente y no universal. De aquí se seguiría que los universales no tendrían definición, si la esencia es aquello que se *sig*nifica por la definición. Y por esto hay que saber que la materia tomada no en cualquier modo es el principio de individuación, sino sólo la materia signada.[19] Y digo materia signada, la cual es considerada bajo determinadas dimensiones. Esta materia, empero, no se pone en la definición de hombre en cuanto es hombre, pero se pondría en la definición de Sócrates, si Sócrates tuviera definición. En la definición del hombre se pone, empero, la materia no signada, pues no se pone en la definición de hombre este hueso y esta carne, sino hueso y carne absolutamente, que son la materia no signada de hombre.

[18] a los demás (Allers).
[19] *materia signata*: determinada para algo.

III

Es claro que la esencia de hombre y la esencia de Sócrates no difieren sino según lo signado y lo no signado.[20] Por lo cual el Comentarista dice -en el Libro VII de *Metafísica*- que Sócrates no es otra cosa que la animalidad y la racionalidad, que son su quididad. Así como también la esencia del género y la esencia de la especie difieren según lo signado o no signado, aunque sea distinto el modo de designación en ambos lugares, porque la designación del individuo respecto a la especie es por la materia determinada por las dimensiones.[21] La designación de la especie, en cambio, respecto al género es por la diferencia constitutiva, que nace o se toma[22] de la forma de la cosa.

Esta determinación o designación[23]que hay en la especie respecto del género no es por algo existente[24] en la esencia de la especie, que en modo alguno no estuviera en la esencia del género; por el contrario lo que está en la especie está también en el género, si bien no determinado. Si, pues, lo animal no

20 En cuanto la una es signada y la otra no.

21 XI Tesis tomista de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades.

22 "sequitur" en el texto de Mandonnet, "sumitur" en el de Allers.

23 El texto de Allers pone solamente "designatio", el de Mandonnet "determinatio vel designatio".

24 *existens.*

fuese todo lo que está en el hombre sino una parte de éste, no se predicaría de él, puesto que ninguna parte integrante se predica de su todo. De qué modo acontezca esto, se puede ver si se considera de qué manera difiere "cuerpo" según se le ponga como parte del animal o según se le ponga como género; pues no puede ser en el mismo modo género, en el que es parte integrante.[25]

El nombre cuerpo puede tomarse de muchas maneras: el cuerpo según que esté en el género de sustancia[26] se dice de aquello que tiene tal naturaleza que en él puedan distinguirse las tres dimensiones; estas tres dimensiones designan al cuerpo que está en el género de la cantidad. Acontece, pues, en las cosas que lo que tiene una perfección llega a adquirir una perfección ulterior, como sucede en el hombre, que tiene naturaleza sensitiva y además intelectiva. Semejante también, sobre esta perfección –que es tener tal forma que en ella puedan designarse las tres dimensiones– puede adherirse otra perfección, como la vida o algo análogo. Puede, pues, este nombre cuerpo designar una cosa que tenga tal forma, de la cual se siga en ella la designabilidad de las tres dimensiones exclusivamente[27] de tal manera que de aquella forma ninguna otra perfección se siga ulteriormente, pero si algo además se sobreañade, sea fuera de la designación de cuerpo propiamente dicho. Y de este modo el cuerpo sería parte integrante y material del animal, porque así el alma sería algo extraño a lo significado por el nombre cuerpo y sobreañadido al mismo cuerpo, de tal modo que de estos dos, a saber: alma y cuerpo –como de partes– estaría constituido el animal.

Se puede también entender este nombre "cuerpo" de modo que signifique una cosa que tiene tal forma por la cual se

[25] El texto de Allers difiere del de Mandonnet, el cual dice: Como acontezca esto puede verse, si se considera el cuerpo según que se ponga como parte de lo animal o según se le ponga como género; no puede pues decirse del mismo modo ser género aquello que es parte integrante.

[26] Mandonnet dice "predicamento de sustancia".

[27] *cum praecisione.*

pueda designar en ella las tres dimensiones, cualquiera que sea esta forma, ora pueda provenir de ella otra perfección ulterior, ora no. Y de este modo cuerpo será el género de animal, porque en el animal nada hay que no esté implícitamente contenido en el cuerpo. No es pues el alma algo distinto de aquella forma por la cual en la cosa se podrían designar las tres dimensiones; y por esto cuando se decía "que el cuerpo es lo que tiene tal forma, de la cual se puede indicar en él las tres dimensiones", entendía cualquiera que fuese esta forma, sea el alma, sea la piedridad[28] sea otra forma cualquiera; y de esta manera la forma de animal implícitamente está contenida en la forma de cuerpo, en cuanto que la forma de cuerpo es su género. Tal es también la posición[29] del animal frente al hombre.

Si entendemos por animal únicamente una cosa que tiene determinada perfección por la cual pueda moverse y sentir en virtud de un principio existente[30] en él mismo, prescindiendo de cualquiera otra perfección, entonces cualquiera otra perfección que le sobrevenga será para el animal a manera de parte y no como algo contenido implícitamente en el concepto[31] de animal, entonces animal no sería género; pero es género en cuanto significa cierta cosa de cuya forma puede provenir sensación y movimiento, sea cual fuera aquella forma; ya sea un alma sensible únicamente, ya sea el alma a la vez sensible y racional. Así, pues, el género significa indeterminadamente todo aquello que está en la especie, no significa la materia únicamente.

Semejantemente la diferencia significa todo aquello que está en la especie y no la forma solamente;[32] y a su vez la definición significa el todo y también la especie, aunque de un modo diverso; porque el género significa el todo como cierta denominación determinante de aquello que es material en la

[28] *lapideitas.*
[29] *habitudo*: relación.
[30] *existens.*
[31] *in ratione animalis.*
[32] Allers dice en su texto: el todo y no solamente la forma.

cosa sin determinación de la propia forma: de donde el género se toma de la materia aunque no sea la materia; de aquí aparece que se diga cuerpo de aquello que tiene tal perfección que se pueda en él designar tres dimensiones. La cual perfección es como material, capaz de ulterior perfección. La diferencia -por el contrario- es a manera de cierta denominación tomada de una forma determinada, prescindiendo que sea la materia determinada por la primera intelección,[33] como acontece cuando se dice animado -es decir aquello que tiene alma-, no se determina si es cuerpo o alguna otra cosa. Por eso dice Avicena que el género no se entiende en la diferencia como parte de su esencia, sino sólo como ente fuera de la esencia, así como el sujeto en la intelección de las pasiones. Por esto el género no se predica de la diferencia, si se ha de hablar propiamente, como dice el Filósofo en el Libro III de *Metafísica* y en el IV de los *Tópicos*, a no ser acaso como el sujeto se predica de la pasión. Pero la definición o especie comprehende a ambos, a saber: a determinada materia -que designa el nombre del género- y a la forma determinada -que designa el nombre de la diferencia-.

De lo dicho aparece la razón porque el género, la especie y la diferencia guardan proporción con la materia, la forma y el compuesto en la naturaleza, aunque no sean lo mismo que ellos: porque ni el género es la materia, sino que de la materia se toma para significar el todo; ni la diferencia es la forma, sino que de la forma se toma para significar el todo. Por lo cual decimos que el hombre es animal racional y no que es compuesto de animal y de racional, como decimos que es compuesto de alma y de cuerpo. El hombre ni es alma ni es cuerpo. Pero si de algún modo se dice que el hombre es de animal y racional, no sería entonces a la manera de una tercera cosa (compuesta) de las otras dos, sino de una tercera intelección de las dos intelecciones. La intelección de animal carece de la determinación de la forma especial que expresa la naturaleza de la cosa, porque es material respecto de la última perfección. La

[33] *practer hoc quod de primo intellectu eius materia determinata.*

intelección[34] de esta diferencia "racional" consiste en la determinación de la forma especial; de estas dos intelecciones está constituida la intelección de la especie o de la definición. Y, por esto, como la cosa constituida por otras no recibe los predicados de las cosas que las constituyen, del mismo modo una intelección no recibe el predicado de aquellas intelecciones por las cuales está constituida: no decimos pues que la definición sea el género o la diferencia.

Aunque el género significa toda la esencia de la especie, no es necesario, sin embargo, que sea una sola la esencia de las diversas especies, de las cuales es género, porque la unidad del género procede de su misma indeterminación o indiferencia; mas no así que aquello que es significado por el género sea una misma naturaleza, en razón del número, en diversas especies, a la cual sobrevenga otra cosa que es la diferencia determinante de él mismo –como la forma determina a la materia, que es una en razón de su número–, sino porque el género significa cierta forma, si bien no determinadamente ésta o aquélla, a la cual determinadamente expresa la diferencia, la cual no es otra cosa que aquella que indeterminadamente era significada por el género. Y por esto dice el Comentarista –en el Libro XI de *Metafísica*– que la materia prima se dice *una* por la remoción de todas las formas, pero el género se dice uno por la comunidad[35] de la forma signada. De donde aparece que por la adición de la diferencia –removida la indeterminación que era causa de la unidad del género– quedan las especies por esencia diversas. Y porque, como se ha dicho, la naturaleza de la especie es indeterminada respecto del individuo así como la naturaleza del género respecto de la especie, de aquí se sigue que así como aquello que es género, según se predica de la especie, implica en su significación, aunque indistintamente, todo aquello que es determinadamente en la especie; así también aquello que es especie, según que se predica del individuo, necesariamente significará todo aquello que esencialmente hay en el individuo, aun-

[34] *intellectus*: intelección, conatto (ratio).
[35] comunidad = unidad común.

que indistintamente; y de este modo la esencia de la especie está significada por el nombre de "hombre", de donde "hombre" se predica de Sócrates. Si la naturaleza de la especie es significada con prescindencia de la materia signada, que es el principio de individuación,[36] entonces se la tendrá a manera de parte; de este modo significa el nombre de "humanidad". Humanidad significa aquello por lo cual el hombre es hombre. La materia signada empero no es aquello por lo cual el hombre es hombre, y así de ninguna manera está contenida entre aquello de lo cual el hombre tiene el que sea hombre. Como pues "humanidad" en su intelección sólo incluye aquellas cosas de las cuales el hombre tiene el que sea hombre, es claro que en su significación se excluya o se prescinda de la materia designada.[37] Y porque la parte no se predica del todo, de allí que la humanidad no se predique ni del hombre ni de Sócrates. Por eso dice Avicena que la quididad del compuesto no es el compuesto mismo del cual es quididad, aunque la misma quididad sea compuesta, como la humanidad -aunque sea compuesta- no es, sin embargo, el hombre, más aún: es necesario que sea recibida en algo que sea materia designada. Pero, como se ha dicho, la designación de la especie respecto del género es por las formas, la designación del individuo respecto de la especie es por la materia; por esto es necesario que el nombre que significa aquello de donde se toma la naturaleza del género -con prescindencia de la forma determinada que perfecciona la especie- signifique la parte material del todo, así como el cuerpo es parte material del hombre. El nombre, empero, significa aquello de donde se toma la naturaleza de la especie -con prescindencia de la materia designada- y significa la parte formal. Y por esto humanidad significa cierta forma y se dice que es forma del todo, no ciertamente como sobreañadida a las partes esenciales, a saber: materia y forma, así como la forma de la casa se sobreañade a las partes integrantes de ella, sino más bien es forma que es el todo, en cuanto que abarca tanto la for-

36 IX Tesis Tomista.
37 *materia designata.*

ma como la materia, con prescindencia de todo aquello por lo cual la materia es naturalmente designada. Así pues aparece que la esencia del hombre está significada en este nombre "hombre" y en este nombre "humanidad", pero de diverso modo, como queda dicho. Porque este nombre hombre la significa como un todo, esto es, en cuanto no prescinde de la designación de la materia, sino que implícita e indistintamente la contiene -como hemos dicho que el género contiene a la diferencia-; y por esto se predica este nombre hombre de los individuos. Pero este nombre "humanidad" la significa como parte, pues no contiene en su significación sino aquello que es el hombre en cuanto es hombre y prescinde de toda designación de la materia, por lo cual no es predicada de los individuos humanos. Y por esto a veces este nombre "esencia" se encuentra predicado de la cosa, así cuando decimos que Sócrates es una esencia, y otras veces lo negamos, así cuando decimos que la esencia de Sócrates no es Sócrates.

IV

Habiendo visto qué se significa por el nombre de esencia en las sustancias compuestas, resta ver cómo se refiera a los conceptos[38] de género, especie y diferencia. Puesto que aquello a lo cual conviene el concepto de género o de especie o de diferencia es predicado de este singular determinado,[39] es imposible que el concepto universal, esto es: género o especie, convenga a la esencia en cuanto es significada a manera de parte, como en el nombre de humanidad o animalidad. Y por esto dice Avicena que la racionalidad no es diferencia sino principio de la diferencia y por la misma razón la humanidad no es especie ni la animalidad género. Semejantemente no se puede decir que el concepto de género o especie convenga a la esencia en cuanto que es alguna cosa existente[40] fuera de lo singular,[41] como decían los Platónicos, por lo cual el género y la especie no se predicarán de este individuo, pues no se puede decir que Sócrates es esto que está separado de él, ni aquello separado aprovecha al conocimiento de ese singular. Y por eso queda que el concepto de género o especie o diferencia convenga a la esencia, en cuanto es significada a manera de un todo, como en el nombre

38 *ratio*: razón, concepto, intelección (*intellectus*).

39 *de hoc singulari signato.*

40 *existens.*

41 *extra singularia.*

de hombre o de animal, en cuanto que implícita e indistintamente contiene todo aquello que es en el individuo.

La naturaleza o esencia así tomada puede considerarse de dos maneras: en un modo según su concepto propio y ésta es la consideración absoluta de la misma; y así nada es verdad de ella sino aquello que le conviene a sí misma en cuanto es tal; por donde: lo que de otros a ella se atribuye, falsamente se le atribuye, por ejemplo: al hombre, por aquello que es hombre, le conviene racional y animal y otras cosas que caen en su definición. Blanco o negro o cualquier otro (predicado) semejante, que no es el del concepto de humanidad, no conviene al hombre en virtud de aquello por lo cual es hombre.[42] Por esto, si se investiga si de esta naturaleza así considerada pueda decirse que es una o varias, nada puede responderse,[43] pues entrambas (aseveraciones) están fuera del concepto de humanidad y ambas pueden sucederle. Si la pluralidad fuese esencial al concepto (de humanidad), nunca podría ser una, siendo así que es una, en cuanto que es en Sócrates. Así mismo si la unidad fuese (propia) de su concepto, entonces sería una y la misma sería la naturaleza de Sócrates y de Platón sin poderse multiplicar entre muchos.

De otro modo también se considera la naturaleza) según que tenga el ser en este o en aquél, y así se predica accidentalmente[44] algo de ella por razón de aquel en quien está, así como se dice que el hombre es blanco porque Sócrates es blanco, si bien no le convenga al hombre por aquello que es hombre.

Esta naturaleza tiene un doble ser: uno en los individuos,[45] otro en el alma; y según entrambos los accidentes siguen a dicha naturaleza. Y así en los individuos tiene un ser múltiple según la diversidad de ellos; y sin embargo a la naturaleza misma –según su propia consideración, esto es, absoluta– ninguno de ellos le pertenece.[46] Es falso, pues, decir que la naturaleza del

42 *non convenit homini in eo quod est homo.*

43 *neutrum concedendum est.*

44 *per accidens.*

45 *in singularibus.*

46 *nullum istorum esse debetur.*

hombre en cuanto tal tenga que ser en este individuo, pues si ser en este individuo conviniese al hombre en cuanto es hombre, no sería jamás fuera de este individuo. Semejantemente si le conviene al hombre en cuanto es hombre no ser en este individuo, nunca sería en él. Pero es verdad decir que el hombre en cuanto es hombre no ha (necesariamente) de estar en éste o aquél indivíduo o en el alma. Está claro, en consecuencia, que la naturaleza del hombre absolutamente considerada abstrae de cualquier ser, sin excluir a ninguno.[47] Y esta naturaleza así considerada es la que se predica de todos los individuos. No puede sin embargo decirse que el concepto universal convenga a la naturaleza así aceptada: porque es propio del concepto de universal la unidad y la comunidad. A la naturaleza humana ni una ni otra cosa le conviene según su consideración absoluta: si la comunidad perteneciese a la intelección de hombre, entonces en cualquiera que se encontrase la humanidad se encontraría también la comunidad, y esto es falso porque en Sócrates no sd encuentra comunidad alguna, sino lo que en él está, está individualizado.

Del mismo modo tampoco puede decirse que el concepto del género o de la especie convenga a la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos: porque no se encuentra en los individuos la naturaleza humana según la unidad como si algo único conviniese a todos, como lo exige el concepto de lo universal. Queda pues que el concepto de especie se aplica a la naturaleza humana según ese ser que se tiene en el entendimiento. La naturaleza humana misma tiene un ser en el entendimiento abstraído de todas las notas individualizantes y por eso tiene un concepto uniforme para[48] todos los individuos que están fuera del alma, en cuanto que igualmente es semejanza de todos e induce al conocimiento de todos en cuanto son hombres. Porque tiene el concepto (de naturaleza hu-

[47] *natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.*

[48] Allers traduce: una significación uniforme en relación con todos los individuos...

mana) una tal relación con todos los individuos encuentra el entendimiento el concepto de especie y se lo atribuye. De aquí que el Comentarista diga –en el Libro I *De Anima*– que el entendimiento es quien hace la universalidad de las cosas. Lo mismo dice Avicena en su *Metafísica*. Y aunque esta naturaleza entendida[49] tenga el concepto de universal[50] en cuanto se la compara con las cosas que están fuera del alma, pues es una semejanza de todas, sin embargo, según tenga existencia en este entendimiento o en aquél, es cierta especie entendida particular. De esto, se patentiza el defecto del Comentarista –en el Libro III *De Anima*– que quiere deducir de la universalidad de las formas entendidas la unidad del "intellectus" en todos los hombres.[51] Porque no es la universalidad de esta forma –según ese ser[52] que tiene en el "intellectus" sino en cuanto se refiere a las cosas como semejanza de ellas, así como si hubiese una estatua corporal que fuese representación de muchos hombres, es claro que aquella imagen o especie de la estatua tendría un ser singular y propio en cuanto que está en esta materia pero tendría el concepto de comunidad en cuanto que es un representativo común de varios. Y porque conviene a la naturaleza humana –en cuanto a su consideración absoluta– que se predique de Sócrates y el concep*to (ratio)* de especie no le conviene según su consideración absoluta sino es de los accidentes que la siguen en cuanto a la existencia que tiene en el entendimiento,[53] por eso el nombre especie no se predica de Sócrates, como si dijéramos: "Sócrates es especie", lo cual necesariamente sucedería si la razón de especie conviniese al hombre según el ser que tiene en Sócrates o según su absoluta consideración, a saber, en cuanto es hombre. Todo lo que conviene al hombre

[49] *natura intellecta.*

[50] *rationem universalis*: el carácter de universal.

[51] "intellectus" puede ser traducido como "concepto" o corno "entendimiento"; como aquí caben ambas versiones se deja la solución al criterio del lector.

[52] "esse", puede ser traducido como "ser" , "existencia",

[53] "secundum esse quod habet in intellectu" puede traducirse también: según el ser que tiene en el concepto (intelección).

en cuanto es hombre se predica de Sócrates. Y de otro lado es necesario que se predique también de suyo[54] el género, puesto que se pone en su definición. La predicación es algo que se completa por la acción del entendimiento que une o que separa,[55] teniendo su fundamento en la cosa la unidad misma de aquellas cosas de las cuales una se dice de otra. De donde el concepto *(ratio)* de predicabaidad puede encerrarse en el concepto de esta intención, que es el género, la cual a su vez se completa por la acción del entendimiento. Sin embargo aquello a lo cual el entendimiento atribuye una intención de predicabilidad, uniendo uno con otro, no es la intención de género misma, sino más bien es aquello a lo que el entendimiento atribuye la intención de género, como aquello que es significado por este nombre: animal.

Así aparece de qué modo la esencia o naturaleza se refiere al concepto de especie: porque el concepto de especie no es de aquellas cosas que le convienen según su absoluta consideración, ni es tampoco de los accidentes que la siguen en cuanto al ser que tiene fuera del alma -como la blancura y la negrura- sino que es de los accidentes que la siguen según el ser que tiene en el entendimiento;[56] y por este modo le conviene el concepto de género y el de diferencia.

54 *per se.*
55 *intellectus componentis et dividentis.*
56 *intellectus.*

V

Falta ahora ver en qué modo está la esencia en las sustancias separadas, a saber: en el alma, en las inteligencias y en la causa primera. Aunque todos los filósofos están de acuerdo en admitir la simplicidad de la causa primera, sin embargo algunos se esfuerzan en colocar composición de materia y forma en las inteligencias y en las almas. El autor de esta afirmación parece que fue Avicebrón, autor del *Libro de las fuentes de la vida.* Esto se encuentra, empero, en contradicción con la doctrina común de los filósofos, porque llaman a estas sustancias separadas de la materia y prueban que carecen de toda materia. La principalísima demostración de esto se toma de la virtud de entender[57] que hay en ellas. Vemos que las formas no son inteligibles en acto sino cuando están separadas de la materia y de las condiciones de ésta; ni se hacen inteligibles en acto sino por la virtud de la sustancia inteligente en cuanto que son recibidas en ella y en cuanto que son hechas por ella. De donde es necesario que en cualquiera sustancia inteligente haya omnímoda inmunidad de materia, de modo que ni tenga una parte de materia ni sea a manera de forma impresa en la materia, como acaece en los formas materiales.

Ni alguien puede decir que no impide cualquier materia la inteligibilidad sino tan sólo la materia corporal. Si esto valiese

[57] *ex virtute intelligendi.*

solamente de la materia corporal, entonces, como la materia no es llamada corporal sino en cuanto está bajo una forma corporal, tendría la materia esto –impedir la inteligibilidad– de la forma corporal. Y esto no puede ser pues esa misma forma corporal es en acto inteligible, como lo son las demás formas, en cuanto que son abstraídas de la materia. De donde en el alma y en la inteligencia de ningún modo hay composición de materia y forma, de modo que se tomara en ellas la materia como en las sustancias corporales; lo que hay, empero, allí es composición de forma y existencia.[58] De donde en el Comentario a la novena proposición del *Libro de las causas* se dice que la inteligencia[59] es lo que tiene forma y existencia y allí se toma la forma por la misma quididad o naturaleza simple. Y como es esto es fácil de ver. En las cosas que están relacionadas entre sí, de manera que la una sea causa de la otra, la que tiene carácter[60] de causa puede existir sin la otra, pero no viceversa. Tal es la relación[61] de materia y forma, puesto que la forma da el ser a la materia, y por esto es imposible que haya alguna materia sin alguna forma, en tanto que no es imposible que haya una forma sin materia. La forma no tiene –en cuanto es forma– dependencia de la materia; pero si se encuentran algunas formas que no pueden ser sino en la materia, les acontece esto por cuanto que están distantes del primer principio, que es acto primero y puro. Por lo cual aquellas formas que son vecinísimas al primer principio son formas de suyo[62] subsistentes sin materia, pues la forma no necesita –según todo su género– de la materia, como ya se dijo; y tales formas son las inteligencias. Y en consecuencia no es necesario que las esencias o quididades de estas sustancias sean otra cosa que su misma forma.

En esto difiere la esencia de la sustancia compuesta de la sustancia simple, puesto que la esencia de la sustancia com-

58 *esse.*
59 inteligencia = ángel.
60 *ratio.*
61 *habitudo*: posición.
62 *per se.*

puesta abraza no solamente la forma sino también la materia, en cambio la esencia de la sustancia simple es solamente la forma. De aquí se originan otras dos diferencias: Y una es que la esencia de la sustancia compuesta puede significarse como todo o como parte, lo cual sucede, como se ha dicho, por la designación de la materia, y por esto no se predica de cualquier modo la esencia de la cosa compuesta de la misma cosa compuesta; no puede pues decirse que el hombre sea su quididad. Pero la esencia de la cosa simple -que es su forma- no puede significarse sino como un todo, puesto que nada hay allí además de la forma que sea a manera de receptáculo de la forma; y por esto de cualquier modo que se tome la esencia de la cosa simple se predica de ella, por lo cual dice Avicena que la quididad de la cosa simple es el mismo (ente) simple, porque no hay algo que la reciba a ella misma. La segunda diferencia es: por cuanto las esencias de las cosas compuestas son recibidas en una materia designada se multiplican según la división de la materia, y por ello acontece que algunas sean lo mismo en vista de la especie pero diversas en número. Pero como las esencias de las (cosas) simples no son recibidas en la materia no puede haber allí tal multiplicación; por esto es necesario que no se encuentren en aquellas sustancias múltiples individuos de la misma especie, sino que tantas sean las especies cuantos son los individuos, como dice expresamente Avicena.

En estas sustancias, empero, aunque son formas sin materia, no hay omnímoda simplicidad; no son actos puros sino tienen mezcla de potencia. Y esto es claro: todo aquello que no es de la intelección de esencia o quididad es venido de fuera y hace composición con la esencia, puesto que ninguna esencia se puede entender sin aquello[63] que es parte de la esencia. Toda esencia o quididad puede entenderse sin esto: que entendamos algo de su existencia.[64] Puedo entender que sea un hom-

[63] *sine his, quae partes essentiac.*

[64] *quod aliquid intelligitur de esse suo*; "esse" puede ser traducido aquí y en muchas otras partes tanto por "ser" como por "existencia". Para este capítulo hemos tomado el segundo expediente.

bre o el fénix y sin embargo ignorar si tienen existencia entre las cosas de la naturaleza. Luego es evidente que la existencia es algo distinto de la esencia o quididad, a no ser que haya alguna cosa cuya esencia o quididad, sea su existencia y esta cosa no puede *ser* sino una y primera, porque es imposible hacer la plurificación de alguna cosa si no es por adición de alguna diferencia –como se multiplica la naturaleza del género en las especies– o porque una forma sea recibida en diversas materias –como se multiplica la naturaleza de la especie en los diversos individuos– o porque una cosa sea absoluta y otra recibida en algo –como si hubiese un calor separado el cual sería distinto de un calor no separado, en razón de su misma separación–. Si se considera una cosa que sea existencia solamente, de tal manera que la misma existencia sea subsistente, esta existencia no recibiría adición de diferencia –porque entonces ya no sería existencia únicamente sino existencia y además una forma– y mucho menos recibiría adición de materia –porque entonces no sería existencia subsistente sino material–. De donde queda pues que una tal cosa –que sea su existencia– no puede ser sino una. De donde es necesario que en cualquier otra cosa, a excepción de ella, sea distinta su existencia y su quididad o naturaleza o forma. De aquí que es necesario que en las inteligencias haya la existencia aparte de la forma y por eso se ha dicho que la inteligencia es forma y existencia.[65]

Todo aquello que conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza –como el ser risible en el hombre– o le viene de un principio extrínseco –como la luz al aire, por la influencia del sol–. No puede ser que la misma existencia sea causada por la misma forma o quididad de la cosa, digo como por causa eficiente, pues así alguna cosa sería causa de sí misma y alguna cosa produciría para sí misma la existencia –lo cual es imposible. Luego es necesario que todas las cosas cuya existencia es distinta de su naturaleza tengan su existencia de otra. Y como todo aquello que es por otro, se reduce a aquello que es por sí, como a la causa primera, es necesario que haya

[65] Tercera Tesis Tomista.

alguna cosa que sea para todas las demás la causa de su existencia[66] por *ser* ella existencia únicamente. De otro modo iríamos en infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es existir únicamente tiene causa de su existencia, como ya se dijo. Es claro pues que la inteligencia es forma y existencia que tiene la existencia (*esse*) del primer ente, que es existencia solamente. Y éste es la primer causa: que es Dios.[67]

Todo aquello que recibe algo de otro está en potencia de aquello (que recibe) y aquello que es recibido es para él su acto. Luego es necesario que la misma forma o quididad, que es la inteligencia, esté en potencia respecto a la existencia que recibe de Dios y aquella existencia recibida es a modo de acto. De este modo encontramos potencia y acto en las inteligencias, no –en cambio– forma y materia, sino en lenguaje equívoco. De donde padecer, recibir, ser sujeto y todo lo demás que parece convenir a las cosas por razón de la materia convienen también a las sustancias intelectuales igualmente como a las corporales, como dice el Comentarista en el Libro III *De Anima*. Y puesto que, como se ha dicho, la quididad de la inteligencia es la misma inteligencia, es la quididad o esencia de ella aquello mismo que es ella y su existencia recibida de Dios es aquello por lo cual subsiste entre las cosas de la naturaleza. Y por esto algunos dicen de estas sustancias que se componen de "aquello por lo cual son" y de "aquello que son" o de "aquello que son" y "existencia",[68] como dice Boecio, en el Libro I de los *Predicamentos*. Y ya que en las inteligencias se pone potencia y acto no es difícil que haya multitud de inteligencias, lo cual sería imposible si ninguna potencia hubiese en ellas. Por lo cual dice el Comentarista –en el Libro III *De Anima*– que si la naturaleza del entendimiento posible[69] fuese ignorada no podríamos encontrar multitud en las sustancias separadas. Hay distinción entre ellas, según el grado de potencia y acto, de mo-

[66] *causa essendi.*
[67] Vigésima tercera Tesis Tomista.
[68] *dicuntur componi ex "quo est" et "quod est" vel ex "quod est" et "esse".*
[69] *intellectus possibilis.*

do que una inteligencia superior cuanto más cerca se encuentra del primer (principio) tendrá más de acto y menos de potencia y así las demás. Y esto se completa en el alma humana que tiene el último grado en las sustancias intelectuales. Por eso el entendimiento posible de ella es respecto a las formas inteligibles como es la materia primera –que tiene el último grado en el ser sensible– a las formas sensibles, como dice el Comentarista en el Libro III *De Anima.* Y por eso el Filósofo la compara a la tabla rasa en la cual no, hay nada escrito. Y puesto que entre las otras sustancias inteligibles tiene ella más potencia se hace tan vecina de las cosas materiales que la cosa material es atraída a participar de su ser, de modo que resulta de alma y cuerpo un solo ser en un compuesto, aunque este ser –en cuanto es alma– no sea dependiente del cuerpo. Y por esto, después de esta forma que es el alma, se encuentran otras formas que, tienen más de potencia y son más vecinas a la materia en tanto que el ser de ellas no puede ser sin materia. En las cuales también hay orden y grado hasta las formas primeras de los elementos que son muy próximas a la materia. Por esto es que no tienen operación alguna sino es según las exigencias de las cualidades activas y pasivas y de las demás que dispone la materia a la forma.

VI

Visto lo anterior es claro cómo la esencia se encuentra en lo diverso. En las sustancias las esencias se encuentran empero de tres modos: Uno es como la tiene Dios, cuya esencia es su misma existencia. Por esto hay filósofos que dicen que Dios no tiene esencia o quididad porque su esencia no es otra cosa que su existencia. De esto se sigue que el mismo no está en un género, porque todo aquello que está bajo algún género es necesario que tenga quididad fuera de su existencia (*esse*), pues la quididad o naturaleza del género o de la especie no se distingue[70] –por razón de naturaleza– en aquellas cosas de las cuales es género o especie. El ser es –en cambio– diverso en lo diverso.[71] Ni es necesario, cuando decimos que Dios es ser solamente, que incurramos en el error de aquellos que dijeron que Dios es el ser universal por el cual cada una de las cosas es formalmente. Este ser que es Dios es de tal condición que no puede hacérsele ninguna adición, de donde por su propia pureza es ser distinto de todo otro ser. Por lo cual en el comentario de la IX proposición del *Libro de las causas* se dice que la individuación de la primera causa, que es existencia (*esse*) solamente, es por su pura bondad. El ser común –como es en su intelección– no incluye ninguna adición, como tampoco incluye en su intelección

[70] no se divide.
[71] *in diversis*: en las diversas coros.

ninguna prescindencia de adición, pues si tal fuera así no podría entenderse nada a lo cual se añadiese algo sobre su ser.

Del mismo modo aunque sea existencia (*esse*) solamente no es necesario concluir que le falten las demás perfecciones o noblezas, más aún: tiene todas las perfecciones que hay en todos los géneros, por lo cual se le llama simplemente perfecto, como dicen el Filósofo y el Comentarista en el Libro V de *Metafísica*, pero las tiene de un modo más excelso que todas las cosas pues en Él todas son uno y en los demás tienen diversidad. Y esto es porque todas esas perfecciones le convienen según su ser simple; así como alguien que en una (sola) cualidad pudiera hacer las operaciones de todas las cualidades tendría en aquella una cualidad todas las cualidades, así tiene Dios en su mismo ser todas las perfecciones.

De un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales, en las cuales la existencia (*esse*) es distinta de la esencia aunque la esencia es sin materia. De donde la existencia (*esse*) de ellas no es absoluta sino recibida –por lo tanto finita y limitada a la capacidad de la naturaleza del recipiente– pero la naturaleza o quididad de ellas es absoluta, no recibida en materia alguna. Y por eso se dice en el *Libro de las causas* que las inteligencias son infinitas en relación hacia abajo y finitas en relación hacía arriba:[72] son finitas en cuanto a su existencia (*esse*) que recibieron de un superior, no terminan en cambio hacia abajo, porque las formas de ellas no son limitadas por la capacidad de alguna materia que las reciba. Y en tales sustancias no se encuentra multitud de individuos en una especie, como ya se dijo, sino en el alma humana –por el cuerpo al cual se une–. Y aunque su individuación[73] ocasionalmente dependa del cuerpo –en cuanto a su incoación porque no adquiere su existencia individual si no es en el cuerpo del cual es acto– sin embargo no es necesario que destruido el cuerpo perezca la individuación pues como tiene ser absoluto desde que adquiere para sí *el* ser individualizado –por haber sido for-

[72] *sunt infinita inferius et finitas superius.*
[73] la individuación de las almas humanas.

ma de ese cuerpo permanece ese ser siempre individualizado–. Y por esto dice Avicena que la individuación y multiplicación de las almas depende del cuerpo, en cuanto a su principio pero no en cuanto a su fin. Y puesto que en estas sustancias la quididad no es lo mismo que la existencia (*esse*), son ordenables en el predicamento. Y por ello hay en ellas género, especie y diferencia, aunque las diferencias propias de ellas nos sean ocultas. También en las cosas sensibles las diferencias esenciales nos son desconocidas, por eso se significan por las diferencias accidentales que nacen de las esenciales, así como la causa es significada por su efecto y como bípedo se pone como diferencia del hombre. Los accidentes propios de las sustancias inmateriales nos son desconocidos, de aquí que las diferencias de ellas no puedan ser significadas a nosotros ni por sí[74] ni por las diferencias accidentales.

Sin embargo ha de saberse que no se toma del mismo modo el género y la diferencia en aquellas sustancias y en las sustancias sensibles: pues en las sensibles el género se toma de aquello que es material en la cosa, la diferencia, en verdad, de aquello que es formal en ella. Por eso dice Avicena en su Libro I *De Anima* que la forma, en las cosas compuestas de materia y forma es la simple diferencia de aquello que está constituido en ella, mas no porque la forma misma sea la diferencia sino porque es *el* principio de la diferencia, como lo dice en su *Metafísica.* Y se dice que tal diferencia es diferencia simple porque se toma de aquello que es parte de la quididad de la cosa, esto es: de la forma. Siendo las sustancias espirituales simples quididades, no puede en ellas tomarse la diferencia de aquello que es parte de la quididad sino de toda la quididad; por eso dice Avicena –al comienzo del Libro *De Anima* que diferencia simple no tienen sino las especies cuyas esencias están compuestas de materia y forma. Asimismo en ellas[75] de toda la esencia se toma el género, aunque de una manera diferente: una sustancia separada conviene con otra en la inmaterialidad pero difie-

74 *nec per se nec per accidentales diferencias.*
75 las inteligencias.

ren entre sí en el grado de perfección según su apartamiento de la potencialidad y acercamiento al acto puro. Y por ello de aquello que sigue a ellas en cuanto son inmateriales se toma el género, como es la intelectualidad o algo semejante. De aquello que sigue en ellas al grado de perfección se toma su diferencia, la cual es desconocida a nosotros. No es necesario que estas diferencias sean accidentales, puesto que son según la mayor o menor perfección -que no diversifica la especie-. El grado de perfección al recibir la misma forma no diversifica la especie como lo más blanco y menos blanco al participar de la determinación de blanco.[76] Pero diversifican la especie los diversos grados de perfección en las mismas formas o naturalezas participadas[77] y así la naturaleza procede por grados de las plantas a los animales por medio de aquellas cosas que son intermedias entre las plantas y los animales, como dice el Filósofo en el Libro VII de los *Animales.* Ni es tampoco necesario que la división de las sustancias intelectuales sea siempre por medio de verdaderas diferencias, porque esto es imposible admitir en todas las cosas, como dice el Filósofo en el Libro XI de los *Animales.*

De un tercer modo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales el ser es recibido y finito, por lo cual tienen la existencia (*esse*) de otro y a su vez la naturaleza o quididad de ellas es recibida por la materia signada. Y por esto son finitas ya las consideremos hacia arriba o hacia abajo, y en ellas, a causa de la división de la materia signada, es posible la multiplicación de individuos en una especie. Y de qué manera se halla en esta sustancia la esencia respecto de las intenciones lógicas ya se dijo más arriba.

76 *sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albeninem.*
77 que participan (de la materia).

VII

Nos resta ahora ver de qué modo está la esencia en los accidentes; cómo está en todas las sustancias ya se ha dicho. Y puesto que –como se dijo– esencia es lo significado por la definición, es necesario que tengan esencia (los accidentes) del mismo modo que tienen definición. Tienen una definición incompleta, pues no se les puede definir sin que se ponga el sujeto en la definición de ellos. Y esto es porque no tienen ser por sí absoluto fuera del sujeto;[78] pues así como el ser sustancial queda constituido de materia y forma cuando se le compone, así queda constituido el ser accidental cuando el accidente viene al sujeto. Y por esto ni la forma sustancial tiene esencia completa ni tampoco la materia, pues en la definición de la forma sustancial es necesario que se ponga aquello de lo cual es forma; y así su definición es por adición de algo que está fuera del género de ella, así como en la definición de la forma accidental. Así en la definición de alma pone el cuerpo naturalmente[79] aquel que considera el alma sólo en cuanto que es forma del cuerpo físico. Sin embargo entre las formas sustanciales y las accidentales hay mucha diferencia, porque así como la forma sustancial no tiene por sí ser absoluto sin aquello a lo cual viene, así tampoco lo tiene aquello a lo cual viene, esto es:

78 *esse per se absolutum a subiecto.*
79 *a naturali.*

la materia. Y por esto de la conjunción de ambas queda (constituido) aquel ser, en el cual por si subsiste la cosa,[80] y de ellos se hace algo uno por sí; por esto de la conjunción de ambas queda una esencia. De donde, aunque la forma considerada en sí misma no tenga carácter[81] de esencia completa, es sin embargo parte de la esencia completa. Pero aquello a lo cual viene un accidente es un ente completo en sí subsistente en su ser.[82] El cual ser naturalmente precede al accidente que sobreviene. Y por esto el accidente sobreviniente no causa -de su conjunción con aquello a lo cual sobreviene- aquel *ser* en el cual subsiste la cosa, por el cual la cosa es ente por sí,[83] sino causa un ser secundario, sin el cual se puede entender que la cosa subsistente exista (*esse*), así como lo primero puede ser entendido sin lo segundo. De donde del accidente y del sujeto no se hace unidad de suyo,[84] sino una unidad por accidente.[85] Y por eso de la conjunción de ellos no resulta esencia alguna, como de la conjunción de forma y materia, por la cual el accidente no tiene carácter[86] de esencia completa ni es parte de esencia completa, sino así como es ente por analogía[87] así también tiene esencia por analogía. Pero puesto que aquello que se dice en grado máximo y con mayor veracidad en algún género es causa de aquellos que son posteriores en aquel género -como el fuego que es la culminación del calor es causa del calor en las cosas cálidas- como se dice en el Libro II de *Metafísica*, así la sustancia que es el principio en el género, del ser, teniendo en grado máximo y verísimamente la esencia, necesariamente es causa de los accidentes, que secundariamente participan del concepto de ente y como por analogía. Lo cual también acontece de diverso modo: pues son partes de la sustancia la materia y la forma, por

80 *illud esse, in quo res per se subsistit.*
81 *ratio.*
82 *ens completum in se subsistens in suo esse.*
83 *per quod res est per se.*
84 *per se.*
85 *per accidens.*
86 *ratio.*
87 *secundum quid.*

esto algunos accidentes principalmente siguen a la forma y otros a la materia. Se encuentran algunas formas cuyo ser no depende de la materia –como el ánima intelectual–; la materia en verdad no tiene ser sino por la forma. De donde se sigue que en los accidentes que siguen a la forma hay algunos que no tienen comunicación con la materia, como el entender –que no se hace por órgano corporal–, como lo prueba el Filósofo en el Libro III *De Anima*. Entre los que siguen a la forma, hay otros que tienen comunicación con la materia, como el sentir. Pero ningún accidente sigue a la materia sin comunicación con la forma.

En los accidentes que siguen a la materia encontramos cierta diversidad. Algunos accidentes siguen a la materia según el orden que ésta tiene a la forma especial, como masculino y femenino en los animales, diversidad que sólo se reduce a la materia, como se dice en el Libro X de *Metafísica*. De donde removida la forma de animal no quedan dichos accidentes sino equívocamente. Otros siguen a la materia según el orden que tiene a una forma general, por esto, removida la forma especial aún permanecen en la materia, como la negrura del cutis está en el etíope por la mezcla de elementos y no por razón de su alma; y por eso permanece en él después de la muerte.

Y porque cada cosa es individualizada por la materia y colocada en un género o especie *por su* forma, por esto los accidentes que siguen a la materia son accidentes del individuo; según estos se diferencian entre sí los individuos de la misma especie. Los accidentes que siguen a la forma son las pasiones propias del género o especie, de donde se les encuentra en todos los que participan de la naturaleza del género o de la especie, como risible que sigue en el hombre a la forma, porque la risa acontece por determinada aprensión del alma del hombre.

Ha de saberse también que los accidentes a veces son causados por los principios esenciales según un acto perfecto –como el calor en el fuego, el cual siempre en acto es cálido–; mas alguna vez según la actitud únicamente, pero entonces los accidentes reciben su complemento de un agente exterior –como la diafanidad en el aire, que se completa exteriormente por un

cuerpo luminoso–. Y en tales la aptitud es un accidente inseparable. Pero el complemento, que viene de algún principio exterior a la esencia de la cosa o que no entra en la constitución, es separable, como el moverse y otros semejantes.

Ha de saberse también que en los accidentes se toma en modo diferente que en las sustancias el género, la especie y la diferencia. Porque en las sustancia *s*, de la forma sustancial y la materia se hace un ser por sí uno, resultando una naturaleza de la conjunción de ellos, que propiamente se coloca en el predicamento de sustancia; por eso en las sustancias los nombres, que significan el compuesto, son dichos propiamente en general, como especie y género, hombre y animal. Pero ni la forma ni la materia están de este modo en el predicamento sino *es* por reducción, así como los principios se dicen también en general.[88] Pero del accidente y sujeto no se hace un (ser) uno por sí: de donde no resulta de la conjunción de ellos ninguna naturaleza a la cual se le pueda atribuir la intención de género o especie. De donde los nombres de dichos accidentes en concreto no se ponen en el predicamento como género o especie –como blanco y músico– sino por reducción y entonces sólo cuando significan algo en abstracto, como blancura y música. Y puesto que los accidentes no se componen de materia y forma, no se puede tomar de ellos el género de la materia y la diferencia de la forma, como ocurre en las sustancias compuestas, sino es necesario que el género primero se tome del mismo modo de ser[89] según el cual el ente se predica de diverso modo según lo primero o lo posterior de los diez géneros; así como se dice cantidad por lo que es medida de sustancia y cualidad según que es disposición de la sustancia, etc. –como dice el Filósofo en el Libro IV de *Metafísica*–. Las diferencias entre ellos[90] se toman de la diversidad de principios por los cuales son causados. Y porque las pasiones propias son causadas por los propios principios del sujeto, por eso el sujeto se pone en la defi-

88 *un genere:* como género.
89 *modo essendi.*
90 *los accidentes.*

nición en lugar de la diferencia si se definen en abstracto en cuanto están propiamente en el género[91] así como se dice que el "ser de nariz chata" es la curvatura de la nariz[92] Pero lo contrario sería si la definición de ellos se tomase en cuanto se *les* nombra en concreto: entonces se pondría el sujeto en la definición como género, pues en este caso se les definiría por el modo de las sustancias compuestas, en los cuales el concepto de género se tomaría de la materia, así como cuando decimos que la "nariz chata" es una nariz curva.[93]

Lo semejante sucede si un accidente es principio de otro accidente –como el principio de la relación es acción, pasión y cantidad– y según esto divide el Filósofo la relación en el Libro V de *Metafísica.*

Pero porque los principios de los accidentes no son siempre manifiestos, a veces tomamos las diferencias de los accidentes de los efectos de ellos, como cuando se dice congregativas y disgregativas de las diferencias de color, que son causadas por la abundancia o escasez de luz, de la cual se originan las diversas especies de color.

De esta manera queda patente cómo la esencia está en las sustancias y en los accidentes, y de qué manera en las sustancias compuestas y simples y cómo se encuentran en ellas todas las intenciones universales lógicas, excepto en el primer principio, que es la culminación de la simplicidad, al cual no conviene el concepto de género o especie y por consiguiente ninguna definición por su simplicidad. Y en esto está el fin y el término de este discurso.

91 *in genere.*

92, 93 "simitas" y "simum" no son en castellano adecuados al ejemplo propuesto porque al traducirlos hay siempre que hacer referencia a la nariz. Se podría decir que la "cojera" es la enfermedad de una pierna. En el segundo caso: que "coja" es la pierna enferma.

Del reino

Introducción

Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo, maestro de la Universidad de París, cumbre de la filosofía escolástica y doctor de la Iglesia Católica, escribió este tratado *Del reino*, incluido en sus *Opúsculos filosóficos*, entre 1271 y 1273, precisamente a la par de sus comentarios a las principales obras de Aristóteles y de su obra más importante, la *Suma de teología*. La autoría de Tomás respecto de este opúsculo se menciona en biografías y listados de sus obras, hechos por monjes cercanos a él, y también se sabe por alguno de ellos que Tomás dejó inconclusa la obra, pero no se puede precisar dónde. Su discípulo y biógrafo, Tolomeo de Lucca, la completó con una segunda parte. A su vez, la tradición refiere el tratado con dos títulos: *De regno ad regem Cypri* (Del reino al rey de Chipre) y *De regimine principum* (Del régimen de los príncipes). Este último se ajusta más a la parte atribuida a Tolomeo de Lucca. El primero, en cambio, es el dado por el propio Tomás ya en el prólogo, en el cual manifiesta la intención de escribir un libro sobre el reino (*librum de regno conscriberem*). Con todo, muchas traducciones modernas traen ambas partes bajo el segundo título y atribuidas sólo a Tomás. Respecto de la dedicatoria al rey de Chipre, la crítica se enfrenta con problemas para identificarlo.

En nuestra versión seguimos el texto latino de la edición Leonina, llamada así por el encargo que hiciera el papa León XIII de la reedición de la obra completa de Tomás: *De regno ad*

regem Cypri, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, tomus XLII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, 1979, cuyo texto auténtico llega hasta el Libro II, capítulo 8 incompleto. En ello coincide con la edición de R. M. Spiazzi, *De regimine principum ad regem Cypri*, *Opuscula philosophica*, pp. 257-358, Marietti, Torino/Roma, 1954. En cambio, para J. Perrier, en *Opuscula philosophica*, I, pp. 221-426, Lethielleux, París, 1949, la parte auténtica de Tomás llegaría hasta el Libro II, capítulo 6, cuarto párrafo, según la numeración Leonina que seguimos nosotros; pues las tres ediciones latinas citadas del texto difieren en la numeración.

Hay seis traducciones castellanas del *De regno*: 1) *Sobre el gobierno monárquico*, edición bilingüe, traducción de León Carbonero y Sol, D. A. Izquierdo, Sevilla, 1861; 2) *Regimiento de príncipes*, edición de Luis Getino de una versión castellana medieval, Real Convento de Predicadores, Valencia, 1931; 3) *El gobierno de los príncipes*, en *Opúsculos filosóficos*, traducción de Antonio Tomás y Ballún, Poblet, Buenos Aires, 1947; 4) *El gobierno de los príncipes*, reedición de la traducción de Alonso Ordóñez das Seyjas y Tobar de 1625 a cargo de I. Quiles, Losada, Buenos Aires, 1964; 5) *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, traducción de C. I. González, Porrúa, México, 1975; y 6) *La monarquía*, traducción de L. Robles y A. Chueca, Tecnos, Madrid, 1989. Las primeras cinco traen tanto la parte de Tomás como la de Tolomeo, la sexta se ajusta al texto auténtico establecido por Perrier y para lo que sigue, considerado auténtico por Spiazzi y la Leonina, copian la versión de A. Tomás y Ballún.

El *De regno* es un escrito de circunstancia dentro de la prolífica obra de Tomás de Aquino, quizás escrito por encargo, y con todo, es originalísimo, y por ello ineludible, en la historia de las ideas políticas. Inaugura otra forma de literatura política respecto de la tradición medieval de los manuales conocidos como espejos de príncipes (*specula principum*), un nuevo discurso argumentativo que da cabida a las consideraciones naturalistas aristotélicas que el siglo XIII redescubre y que Tomás trata de conciliar, de alguna manera, con la concepción hierocrática que venía sosteniendo la tradición medieval occidental. Deli-

mita el origen, funciones y fin del reino y su relación con el sacerdocio. El enfrentamiento entrambos dominará la teoría política del siglo XIV. A su vez, están ya en el texto anticipados algunos temas que descollarán en el Renacimiento, como p.e. la preocupación por la guerra; la recurrencia a la historia y a la experiencia política de las cuales se puede extraer ejemplos a imitar; la importancia que adquiere el trabajo, el cual, en el momento que Tomás escribe el *De regno*, se presentaba con una incipiente industrialización. Al respecto, nótese cómo hacia el final de I, 1 Tomás lee las formas prepolíticas aristotélicas hasta culminar en la ciudad en función del progreso y de la división del trabajo.

Ahora bien, en el prólogo además de referir su intención de escribir un libro sobre el reino, Tomás divide su obra en dos partes: una, sobre el origen del reino (*regni originem*) que se corresponde con el libro I y la otra, sobre los deberes del rey (*ea quae ad regis officium pertinent*) a los que se dedica el libro II, incompleto. Mas al comenzar el libro II, Tomás amplía ese tema con la pregunta sobre cómo conviene que el rey sea (*qualem oporteat esse regem*); y el rey no puede no ser, en una sociedad cristiana, sino cristiano. Además, termina diciendo en el prólogo, todo ello se tratará a partir de tres fuentes: la Sagrada Escritura, las doctrinas de los filósofos y los ejemplos de los reyes loables. En rigor, el procedimiento de Tomás a lo largo de la obra es, primero, demostrar racionalmente determinados juicios respecto de los temas que atañen a esas dos partes, extraídos tanto de sus lecturas de la obra eticopolítica de Aristóteles como de la tradición neoplatónica. Tomás, en efecto, amalgama argumentos de diversas fuentes, p.e.: la sociabilidad natural del hombre (I, 1), la vida virtuosa como propia de la sociedad (II, 3), las diferentes formas de gobierno y los criterios para su clasificación (I, 1), los problemas que conlleva la tiranía (I, 3), la idea de finalidad natural (I, 1), cuya fuente es Aristóteles; el que toda pluralidad devenga de una unidad (I, 2), la fuerza concentrada en la unidad como más efectiva (I, 3), del neoplatonismo de Proclo; el origen divino de la mente humana (I, 7), idea que la tradición cristiana toma del estoicismo; la con-

dena a los bienes mundanos honor, gloria, fama, riquezas (I, 7), de Boecio; cierta noción que identifica la felicidad plena con la visión beatífica, ínsita en las mentes de los hombres (I, 7), de Agustín; entre las principales. Y después corrobora esa demostración racional con citas de alguna autoridad bíblica o con ejemplos de la historia sea bíblica o pagana.

La obra puede esquematizarse de la siguiente manera: el libro I con 12 capítulos tiene tres partes:

1) caps. 1-2, politicidad natural del hombre y necesidad y finalidad natural del reino,
2) caps. 3-6, peligros que conlleva su régimen opuesto, la tiranía, y cómo remediarlos,
3) caps. 7-11, premios al rey y castigos al tirano.

El cap. 12 es conclusión.

Y los 8 capítulos que llegó a escribir del libro II también pueden dividirse en tres partes:

1) caps. 1-2 analogía de tareas, fundar y cuidar, entre Dios respecto de lo creado y el rey respecto del reino,
2) caps. 3-4 deberes del rey cristiano para con sus súbditos y fin celestial de la sociedad,
3) caps. 5-8 condiciones del lugar en el cual ha de fundarse un reino.

El texto de Tomás puede leerse, pues, como una serie de argumentaciones, teológicas, históricas y filosóficas, en favor de la monarquía y de las obligaciones de un rey cristiano. Pero en su época esta forma de gobierno era tan "natural" como lo es para nosotros una democracia universalmente representativa. Incluso los teóricos políticos del siglo XIV que de alguna manera restringen el poder del rey, sea por medio de un consejo o de una elección popular, no dudan de que, en última instancia, el poder debe estar en manos de un monarca. Tomás mismo no está pensando en una monarquía absoluta, ya que en I, 6 habla de esas diferentes maneras por las que

puede surgir un rey y además, en el libro II, 3-4, el rey no conduce a la sociedad (cristiana) a su fin último (cristiano, esto es la visión de Dios), sino el sacerdote. El fin natural de la sociedad queda así sujeto al fin sobrenatural con la consecuente sujeción del poder material, que dirige al fin natural, al otro poder, al espiritual, que cumple con la meta más sublime. Los argumentos racionales y suprarracionales de un monarca recto cuyo fin es mantener la sociedad a él encomendada, ilesa y en paz, y así promoverla a aquel fin superior, son también advertencia contra la tiranía. Pues el tirano no cumpliría con el fin natural de la sociedad, y mucho menos con esa promoción al fin más elevado. El tirano atentaría no sólo contra toda la sociedad humana entendida como hierocracia, en cuyo vértice superior, de donde emana todo poder, está el papa y a cuya configuración tanto trabajaron la tradición medieval y los grandes papas canonistas del siglo XIII, sino también contra lo que Dios quiere para el hombre y la sociedad. Así el *De regno* puede ser considerado también como un tratado contra la corrupción, entendida ésta como la desviación de la monarquía (cristiana) hacia la tiranía. En este sentido Tomás prenuncia la crisis de la sociedad cristiana medieval, advierte este peligro en la sociedad de su época (I, 5) y ofrece los correctivos necesarios.

En nuestra versión hemos tratado de reflejar fielmente la trama de los argumentos con los que Tomás arma su demostración. Respecto de los términos utilizados hay dos que necesitan aclararse. En la clasificación de las formas de gobierno Tomás sigue las denominaciones que lee en la versión latina de la *Política* de Aristóteles hecha por Guillermo de Moerbeke, quien, como por lo demás los otros traductores escolásticos, prefieren transcribir los términos griegos claves antes que hacer equivaler por ellos uno latino. Así pues, la forma justa en la que muchos gobiernan es denominada *politia*, opuesta a *democratia*. Las traducciones castellanas oscilan entre la etimológica pero no semántica "policía" y "república", este último ya propuesto por Leonardo Bruni en el siglo XV, pero que tampoco se corresponde exactamente con el término griego, por ello he-

mos preferido transcribir en castellano "politia". También utiliza Tomás la palabra *provincia* para referirse a un conjunto de ciudades o reinos autárquicos, confederados para la defensa militar. El término es usado en el derecho canónico y todavía hoy por la Iglesia Católica, pero políticamente no se corresponde con el castellano "provincia", por eso lo hemos traducido como "confederación". Por lo demás, hemos utilizado preferentemente y en lo posible los términos castellanos que se corresponden etimológicamente con los latinos.

ANTONIO D. TURSI

Bibliografía

Arcoleo, S., "S. Tommaso e la *Politica* de Aristotele", *Atti. Congresso Tommaso d' Aquino*, Edizioni Domenicane, Napoli, 1975.

Beakley, H. H., "The art of ruling in Aquinas' *De regimine principum*", *History of Political Thought*, XX (1999).

Black, A., *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge U.P., Cambridge, 1996.

Bertelloni, F., "El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del XIV", *Seminarios de filosofía*, 10 (1997).

Blythe, J. M., "The mixed Constitution and the distinction between regal and political Power in the Work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986).

Blythe, J. M., "Family, Government and the medieval Aristotelians", *History of Political Thought*, 10 (1989).

Boeri, M. D. - Tursi, A. D. *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo,* Docencia, Buenos Aires, 1992.

Burns, J. H. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge U.P., Cambridge, 1988.

Catto, J. I., "Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas", *Past and Present*, 71 (1976).

Coleman, J., *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Blackwell, Oxford, 2000.

Eschmann, I., "St. Thomas Aquinas on two Powers", *Medieval Studies*, 20 (1958).

Finnis, J. M. "Public Good: the specifically political Common Good in Aquinas", R.P. George (edit.), *Natural Law and moral Inquiry*, Georgetown U.P., Washington, 1998.

Finnis, J. M., "Aquinas: Moral, Political and Legal Theory", *Founders of modern political and social Thought*, Oxford U.P., Oxford, 1998.

Habermas, J., *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social,* Tecnos, Madrid, 1987.

Hankey, W. J., "*Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere.* Aquinas, Hierocracy and the 'augustinisme politique'", *Medioevo*, xviii (1992).

Jordan, M. D., "*De regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas", *Medioevo*, XVIII (1992).

Lukac De Stier, M. L., "Santo Tomás y el origen de la sociedad", *Sapientia*, XLVII (1992).

Malmezar, J., "A propos du *De regno*: l' heureuse complicité de l'intelligence politique et de la foi chez le roi St. Louis de France, dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin", *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, IV, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1991

Martínez Barrera, J., "Naturaleza y política en Aristóteles y Santo Tomás de Aquino", *Analogía filosófica*, 10, 1 (1996).

Martínez Lorca, A., "La concepción de la política en Santo Tomás", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragosa, 1992.

Miethke, J., *De potestate papae*, Siebeck, Tubinga, 2000.

Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media,* Biblos, Bs. As., 1993.

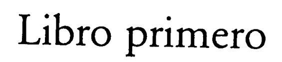
Quillet, J., "L' art de la politique selon Saint Thomas", *Miscellanea mediaevalia*, 19 (1987).

Schneider, J. H. J., "Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in *De regno*", *Rechts- und Socialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt a. M., 1990.

Schneider, J. H. J., "La filosofía política en el *De regno* de Tomás de Aquino", *Patristica et Mediaevalia*, XXIV (2203).
Ullmann, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1983.

Prólogo

Mientras pensaba yo qué ofrecer digno de la excelencia regia y acorde con mi profesión y deber, se me ocurrió preferentemente escribir a un rey un libro sobre el reino; en el cual pueda exponer con diligencia el origen del reino y lo que atañe al deber del rey, de acuerdo con la autoridad de las Sagradas Escrituras, la doctrinas de los filósofos y los ejemplos de los príncipes dignos de elogio, esperando contar, junto con la facultad de mi propio ingenio, para el comienzo, la continuación y la terminación de la obra, con el auxilio de aquel que es Rey de reyes y Señor de los que dominan, por quien reinan los reyes, Dios Señor magno y rey magno por sobre todos los dioses.



Libro primero

CAPÍTULO 1

Qué se significa con el término de rey

Como comienzo de nuestro propósito conviene exponer qué se entiende con el término rey. En todo lo que se ordena a algún fin, en tanto avanza por diversos caminos, se necesita algún dirigente por el que directamente alcance el fin correspondiente. En efecto, una nave que recibiera el impulso de diferentes vientos hacia lugares diferentes, no alcanzaría el fin previsto, si no es dirigida hacia el puerto por la habilidad del capitán. Ahora bien, es propio del hombre algún fin hacia el cual está ordenada toda su vida y su acción, puesto que es alguien que obra mediante el entendimiento, cuyo obrar es manifiesto por su fin. Pero sucede que los hombres avanzan hacia el fin pretendido de distintas maneras, cosa que la misma diversidad de afanes y acciones humanas hace evidente. Por consiguiente, precisa el hombre alguien que lo dirija hacia el fin.

Cada hombre tiene naturalmente en su interior la luz de la razón, para con la cual en sus actos dirigirse hacia el fin. Y si le conviniera al hombre vivir en soledad, como a muchos animales, no precisaría de nadie que lo dirija al fin, sino que cada uno por su cuenta sería rey de sí mismo bajo el sumo Rey Dios, porque por la luz de la razón, de origen divino, podría dirigirse a sí mismo en sus actos. Pero corresponde al hombre que sea un animal social y político, que vive en una multitud más aún que todos los otros animales; lo que, por cierto, su necesidad natural

revela. En efecto, a los otros animales la naturaleza les deparó la comida, sus pieles, su defensa, como colmillos, cuernos, garras o al menos velocidad para la fuga. El hombre, en cambio, está desprovisto de estos recursos dados por la naturaleza, pero en lugar de todos ésos, le fue dada la razón por la cual pudiera, mediante el trabajo de sus manos, obtener todas esas cosas. Para obtener todas ésas un solo hombre no se basta, pues un solo hombre por sí no podría pasar su vida con suficiencia; en consecuencia, es natural al hombre vivir en sociedad de muchos.

Más aún, a los otros animales les es ínsita una habilidad natural respecto de todas las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja naturalmente estima al lobo como enemigo; incluso algunos animales por su habilidad natural conocen ciertas hierbas medicinales y otras necesarias para su vida. En cambio, el hombre tiene sólo en común el conocimiento natural de esas cosas que son necesarias para su vida, de modo que valiéndose de él, por medio de la razón, puede, a partir de los principios naturales, llegar al conocimiento de las cosas particulares que son necesarias para la vida humana. Es, pues, imposible que un solo hombre alcance todas esas cosas por medio de su razón; en consecuencia, le es necesario al hombre vivir en multitud, de modo que uno ayude al otro, diversos se ocupen en investigar diferentes cosas por medio de su razón, por ejemplo, uno la medicina, otro otra cosa y otro otra cosa diferente.

Incluso esto es manifiesto con toda evidencia por el hecho de que es propio del hombre el uso del habla, por la cual un hombre puede expresar a otros su pensamiento de manera cabal. Ciertamente algunos animales expresan mutuamente sus pasiones en común, como el perro su ira por medio del ladrido, y otros animales algunas pasiones de diferentes modos; entonces el hombre es más comunicativo para otro hombre que cualquier otro animal gregario que pueda verse, como la grulla, la hormiga y la abeja. Por lo tanto, al considerar esto Salomón dijo: "Es mejor ser dos que uno, pues tienen la ganancia de la sociedad mutua" (*Eclesiástico* 4, 9).

Entonces, si es natural al hombre vivir en sociedad de muchos, es necesario que entre todos haya algo por lo que la mul-

titud se rija. En efecto, sobresaliendo muchos hombres y previéndose cada uno aquello que es para él apto, la multitud se dispersaría en diversos grupos a no ser que existiese, ciertamente, algo que tenga el cuidado de lo que compete al bien de la multitud, como el cuerpo del hombre y de cualquier animal se desvanecería a no ser que exista alguna fuerza regitiva común en el cuerpo, que tienda al bien común de todos sus miembros. Considerando lo cual dijo Salomón: "Donde no hay gobernador, el pueblo se dispersará" (*Proverbios* 11, 14).

Y ello sucede razonablemente. En efecto, no es lo mismo lo que es propio y lo que es común; pues según lo propio los hombres difieren, mas según lo común se unen. Pues son diversas las causas de los diversos efectos; en consecuencia, conviene que, además de lo que mueve al bien propio de cada uno, exista algo que mueva al bien común de los muchos. Por esto también en todas las cosas que se ordenan en una única dirección, se encuentra algo que rige a otro. En efecto, en el universo de los cuerpos los otros cuerpos son regidos por el primer cuerpo, a saber el celeste, según el orden cierto de la providencia divina, y todos los cuerpos, por la criatura racional. Incluso en el hombre individual el alma rige al cuerpo, y entre las partes del alma la irascible y la concupiscible son regidas por la razón. E igualmente entre los miembros del cuerpo uno es el principal, el que mueve a todo lo demás, sea el corazón sea la cabeza. Conviene, en consecuencia, que exista en toda multitud algo regitivo.

Ahora bien, sucede, en las cosas que se ordenan a un fin, que avanzan ya recta ya no rectamente; por ello también en el régimen de una multitud se encuentra una dirección recta y otra no recta. Cada cosa se dirige rectamente cuando se conduce al fin conveniente, y no rectamente cuando se conduce al fin no conveniente. Mas es diferente el fin conveniente de una multitud de libres y el de siervos; pues libre es quien es causa de sí mismo, y siervo el que, lo que es, lo es por otro. Entonces, si una multitud de libres es ordenada por quien la dirija al bien común de la multitud el régimen será recto y justo, como conviene a libres. En cambio, si el régimen no se ordena al

bien común de la multitud sino al bien privado de quien dirige, el régimen será injusto y perverso; de aquí que el Señor amenace a tales dirigentes diciendo por medio de Ezequiel: "Ay de los pastores que se apacientan a sí mismos -como si dijera: a los que buscan su propio provecho-, ¿acaso no son los rebaños los que deben ser apacentados por los pastores?" (*Ezequiel* 34, 2). Ciertamente, los pastores deben buscar el bien del rebaño, y cada dirigente el bien de la multitud a él sujeta.

Entonces, si el régimen injusto fuera por uno solo que busque en el régimen su propio provecho, no el bien de la multitud a él sujeta, tal dirigente se llama tirano, nombre derivado de una palabra que significa fuerza, porque con su poder oprime, no rige con justicia; de aquí que también entre los antiguos llamasen tiranos a algunos poderosos. En cambio, si el régimen injusto fuera no por uno sino por varios, si lo es por pocos se llama oligarquía, esto es el principado de unos pocos; cuando, por ejemplo, los pocos oprimen a la plebe por medio de las riquezas, diferenciándose del tirano solamente en su pluralidad. Si el régimen injusto es ejercido por muchos, se llama democracia, esto es el poderío del pueblo, cuando, por ejemplo, el pueblo más plebeyo oprime a los ricos por medio del poder de la multitud. Por cierto, así también el pueblo todo será casi como un único tirano.

Similarmente también conviene distinguir al régimen justo. En efecto, si se administrara por una determinada multitud, se lo llama con el nombre común de politia, como cuando una multitud de militares domina en una ciudad o en una confederación. En cambio, si se administrara por unos pocos, virtuosos por cierto, tal régimen se llama aristocracia, esto es el poderío óptimo o de los óptimos, quienes por ello se dicen optimates. Si el régimen justo compete a uno solo, ése es llamado con propiedad rey. De aquí que el Señor por medio de Ezequiel diga: "Mi siervo David será rey sobre todos y único pastor de todos" (37, 24). Lo cual señala de manera manifiesta que la razón del rey es que sea uno que presida y que sea un pastor que busca el bien común de la multitud y no el suyo.

Ahora bien, como al hombre atañe vivir en multitud, por-

que no se basta a sí mismo de lo necesario para la vida si permaneciera solitario, conviene que tanto sea más perfecta la sociedad de la multitud, cuanto más suficiente sea por sí para lograr lo necesario para la vida. Se da cierta suficiencia de vida en una familia de una casa, a saber, lo que hace a los actos naturales de nutrición, generación de la prole y otros por el estilo; en un villorio, lo que compete a un único oficio; y en la ciudad, que es la comunidad perfecta, lo que hace a todo lo necesario para la vida; pero más aún en una confederación, por la necesidad de lucha y auxilio mutuo contra los enemigos. De aquí que quien rige una comunidad perfecta, esto es una ciudad o una confederación, se llama rey por antonomasia; el que rige una casa, no se dice rey sino *paterfamilias*; con todo, guarda cierta similitud con el rey, por lo que a veces los reyes son llamados padres del pueblo.

De lo dicho, entonces, es evidente que el rey es quien, único, rige la multitud de la ciudad o la confederación y en favor del bien común. De aquí que Salomón diga: "El rey manda que toda la tierra le sirva" (*Eclesiástico* 5, 8).

CAPÍTULO 2

Qué conviene más a la ciudad o confederación, ser regida por muchos o por un único dirigente

Con esas premisas es preciso inquirir qué conviene más a la confederación o ciudad, si ser regida por muchos o por uno.

Y esto puede considerarse a partir del fin mismo del régimen. La intención de cualquier dirigente debe encaminarse a esto, a que procure la salvación de lo que ha aceptado regir; en efecto, es propio del capitán llevar la nave, conservándola ilesa contra los peligros del mar, hasta el puerto de la salvación. Y el bien, la salud de una multitud asociada, consiste en que se conserve su unidad que se llama paz; removida la cual, perece la utilidad de la vida social; más todavía, la multitud al disentir se vuelve una carga para sí misma. Entonces, esto es a lo que máximamente debe tender el dirigente de una multitud, a procurar la unidad de la paz; no delibera rectamente si no pacifica la multitud a él sujeta, como tampoco el médico, si no sana al enfermo a él encomendado. En efecto, nadie debe deliberar acerca del fin al cual debe tender, sino de esas cosas que hacen al fin. Por ello el Apóstol, encomendada la unidad del pueblo fiel, dijo: "Procurad conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz" (*Efesios* 4, 3). Entonces, cuanto más eficaz sea un régimen para conservar la unidad de la paz, tanto más será útil; pues llamamos más útil a lo que lleva mejor hacia el fin.

Y es manifiesto que puede lograr mejor la unidad de la paz aquello que es por sí uno que muchos, como es mucho más eficaz la causa de la calefacción que lo que es por sí cálido. Entonces, es más útil el régimen de uno que el de muchos.

Más aún, es manifiesto que de ningún modo podrían muchos dirigir una multitud si disintieran totalmente; entonces, se requiere en la pluralidad una cierta unión para que puedan regir de algún modo, porque muchos no podrían llevar la nave a alguna parte a no ser que estuvieran unidos de alguna manera. Se dice que muchas cosas están unidas por su aproximación a lo uno; entonces, es mejor que rija uno que muchos estando cerca de lo uno.

Ahora bien, aquellas cosas que se disponen según la naturaleza son óptimas, pues en los singulares la naturaleza obra lo que es óptimo. Y todo régimen natural es por uno: en efecto, en los muchos miembros hay uno que mueve de manera principal: el corazón; en las partes del alma una capacidad preside principalmente: la razón; en las abejas hay una sola reina, y en todo el universo un único Dios creador y rector de todas las cosas. Y esto es razonable; pues toda multitud se deriva de uno. Por lo cual, si las cosas que son según el arte imitan a las que son según la naturaleza, y tanto mejor es la obra de arte cuanto más se asemeja a la que está en la naturaleza, es necesario que en la multitud humana sea lo óptimo lo que es regido por uno.

Y esto es evidente también por experiencia. Pues las confederaciones o ciudades que no son regidas por uno padecen disensiones y sin paz, vacilan, al punto de que parece cumplirse lo que el Señor por medio del profeta se queja diciendo: "Muchos pastores han arruinado mi viña" (*Jeremías* 12, 10). Y, por el contrario, las confederaciones y ciudades que son regidas por un rey gozan de paz, florecen por la justicia y se alegran por las riquezas; de aquí que el Señor haya prometido a su pueblo, por medio de los profetas, como un gran obsequio, que colocaría sobre ellos una única cabeza y que "habría un solo príncipe en medio de ellos" (*Ezequiel* 34, 24).

CAPÍTULO 3

Que el régimen del tirano es pésimo

Así como el régimen del rey es óptimo, así el régimen del tirano es pésimo. Por cierto, la democracia se opone a la politia, y, como es evidente por lo dicho, uno y otro son regímenes enfrentados, ejercidos por muchos; la oligarquía se opone a la aristocracia, y uno y otro, enfrentados, son ejercidos por pocos, y el reino, al tirano, y uno y otro, enfrentados, son ejercidos por uno solo. Y que el reino sea el régimen óptimo se demuestra antes que nada; pues si lo pésimo se opone a lo óptimo, es necesario que la tiranía sea lo pésimo.

Además, la virtud unida es más eficaz para producir su efecto que estando dispersa o dividida; en efecto, muchos en colaboración al mismo tiempo consiguen arrastrar lo que estando divididos no podría ser arrastrado por cada uno por su parte en forma individual. Entonces, así como es más útil que la virtud que obra hacia el bien sea una unidad, a fin de que sea más virtuosa para obrar el bien, así es más nocivo si la virtud que obra el mal sea una antes que dividida. En efecto, la virtud del que preside injustamente obra al mal de la multitud, mientras tuerce el bien común de la multitud hacia su bien propio. Así entonces, como en un régimen justo cuanto el que dirige sea una unidad tanto es más útil el régimen, como el rei-

no es más útil que la aristocracia y la aristocracia que la politia, así por el contrario se dará también en un régimen injusto que cuanto el que dirige sea una unidad tanto es más nocivo. Entonces, es más nociva la tiranía que la oligarquía y la oligarquía que la democracia.

Más aún, un régimen se convierte en injusto por esto, porque, habiéndose despreciado el bien común de la multitud, se busca el bien privado del dirigente; entonces, cuanto más se aparte del bien común tanto es el régimen más injusto. Y más se aparta del bien común en la oligarquía, en la cual se busca el bien de unos pocos, que en la democracia, en la cual se busca el bien de muchos; y todavía más se aparta del bien común en la tiranía, en la cual se busca el bien de uno solo; en efecto, está más próximo a la universalidad lo mucho que lo poco, y lo poco que lo uno solo; entonces, el régimen del tirano es el más injusto.

Y, a la vez, esto es manifiesto al considerar el orden de la divina providencia que lo dispuso todo de manera óptima. Pues el bien proviene, en las cosas, a partir de una causa perfecta, estando todas casi como anudadas las causas que pueden ayudar al bien; en cambio el mal proviene en cada cosa puntualmente, a partir de defectos particulares. En efecto, no hay belleza en un cuerpo a no ser que todos sus miembros estuvieran bien dispuestos; y la fealdad resulta de cualquier miembro que se encuentre desproporcionado. Y así la fealdad proviene de muchas causas diferentes, y la belleza, de una causa perfecta, de un solo modo; y así se da, en todo lo bueno y lo malo, tal como Dios lo haya provisto, el hecho de que el bien a partir de una única causa sea más fuerte y el mal, a partir de muchas causas, sea más débil. Entonces, conviene que el régimen justo sea solo de uno para que sea más fuerte; y si el régimen se separa de la justicia, conviene más que sea de muchos, para que sea más débil y esos muchos se obstaculicen mutuamente. Entonces, entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia y el pésimo la tiranía.

Lo mismo también es manifiestamente evidente si uno considera los males que provienen de los tiranos; ya que, de

hecho, el tirano, habiendo despreciado el bien común, busca uno privado, se sigue que oprima a los súbditos de diversas maneras, según se subordine a las diversas pasiones para tratar de alcanzar algunos bienes. En efecto, quien esté sometido por la pasión de la codicia, roba los bienes de los súbditos; de aquí que Salomón diga: "El rey justo construye la tierra, el avaro la destruirá" (*Proverbios* 29, 4). Si se subordinara a la pasión de la ira, derrama sangre por cualquier pretexto; de aquí que se diga por medio de Ezequiel: "Sus príncipes están en medio de ella, como lobos que arrebatan la presa para derramar sangre" (22, 27). Entonces, que haya que huir de este régimen lo advierte Salomón diciendo: "Mantente lejos del hombre que tiene el poder de matar" (*Eclesiástico* 9, 18), casi como si dijera: no por la justicia sino que mata por poder, por capricho de su voluntad. Así entonces, no puede haber seguridad alguna, sino que todas las cosas son inciertas cuando se aparta del derecho; ni puede haber algo firme, colocado como está en la voluntad del tirano, por no decir en el capricho.

Y no sólo oprime a sus súbditos en lo corporal, sino también impide sus bienes espirituales. Porque quienes desean figurar antes que ser útiles, impiden todo progreso de los súbditos, sospechando que toda excelencia de parte de los súbditos sería perjudicial para su injusta dominación; en efecto, para los tiranos los buenos son más sospechosos que los malos, y siempre la virtud ajena les parece espantosa. Entonces los tiranos descriptos se esfuerzan por que sus súbditos no alcancen el espíritu de una magnanimidad de virtuoso efecto ni destruyan su injusta dominación. Se esfuerzan también por que entre los súbditos no se afirme una relación de amistad y gocen entre sí de la ventaja de la paz, al punto de que, mientras uno desconfía de otro, no puedan demoler su dominio. Por lo cual siembran discordias entre los mismos súbditos, alimentan las que han surgido y prohiben todo aquello que atañe a reuniones entre los hombres, como fiestas de bodas, banquetes y otras semejantes en las que suele generarse entre los hombres familiaridad y confianza. Se esfuerzan también por que no surjan poderosos o ricos, porque sospechan que sus súbditos, por su pro-

pia experiencia, ya que ellos hicieron lo mismo, utilicen el poder y las riquezas para perjudicarlos, así temen que el poder y las riquezas de sus súbditos se les vuelvan nocivos. De aquí que en *Job* se diga respecto del tirano: "El sonido del terror siempre está en sus oídos, y cuando hay paz -o sea no habiendo nadie que intente un mal en su contra- él siempre sospecha traiciones" (15, 21).

Por esto sucede que, como los que presiden, que deberían inducir a los súbditos a las virtudes, recelan de la virtud de sus súbditos y, en cuanto pueden, la impiden, se encuentran pocos virtuosos bajo los tiranos. Pues, según la opinión de Aristóteles (*Ética a Nicómaco* III, 11, 1116 a 20) junto a aquellos los hombres valientes se encuentran, junto a los cuales son honrados como muy valientes; y Cicerón dice: "Yacen siempre y con poco vigor aquellas cosas que entre todos son desaprobadas" (*Disputas tusculanas* I, 2, 4). También es natural que los hombres que se hayan nutrido del temor degeneren hasta un ánimo servil y se vuelvan pusilánimes para cualquier obra viril y esforzada; cosa que es evidente por experiencia en las confederaciones que estuvieron bajo tiranos largo tiempo; de aquí que el Apóstol diga a los colonenses: "Padres, no provoquéis indignación a vuestros hijos para que no se vuelvan de ánimo pusilánime" (3, 21).

Considerando estos daños de la tiranía dice el rey Salomón: "Por los reyes impíos suceden las ruinas de los hombres" (*Proverbios* 28, 12), porque los súbditos de los tiranos, por causa de su maldad, se apartan de la perfección de las virtudes. Y después dice: "Cuando los impíos asumieren el principado, ello hará llorar a los pueblos" (*op. cit.* 29, 2), ya que vuelven a la servidumbre; y después: "Cuando se levantaren los impíos, se esconderán los hombres" (*op. cit.* 28, 28), para evadir la crueldad de los tiranos. Y no es de admirar que el hombre que preside apartado de la razón y según el capricho de su ánimo no difiera de una bestia; de aquí que Salomón diga: "Un león rugiente y un oso hambriento, eso es el príncipe impío sobre el pueblo pobre" (*op. cit.* 28, 15); y por ello de los tiranos se esconden los hombres como de bestias salvajes, pues lo mismo parece ser estar sujeto a un tirano y ante una bestia voraz, prosternado.

CAPÍTULO 4

Por qué motivo se les vuelve odiosa la dignidad regia a los súbditos

Así pues, ya que el régimen óptimo y el pésimo se dan en la monarquía, esto es en el principado de uno solo, a muchos, por cierto, a causa de la maldad de los tiranos, la dignidad se les vuelve odiosa; algunos, deseando el régimen del reino, caen bajo la servidumbre de los tiranos so pretexto de la dignidad regia.

Un ejemplo de estos casos aparece, en forma evidente, en la república romana. En efecto, habiendo sido expulsados los reyes por el pueblo, ya que no podían soportar la pompa de los reyes, o mejor de los tiranos, instituyeron cónsules y otros magistrados por los cuales comenzaron a ser regidos y dirigidos; éstos quisieron cambiar el reino por una aristocracia, y, como refiere Salustio: "Es increíble recordar cuánto creció la ciudad de Roma en poco tiempo tras haber recobrado la libertad" (*La conjuración de Catilina* VI, 7). Pues la más de las veces sucede que los hombres que viven bajo un rey se esfuerzan menos por el bien común, como si pensasen que lo que invierten para el bien común no revierte en ellos mismos, sino en otro bajo cuyo poder ven que se hallan los bienes comunes. Mas cuando ven que el bien común no está bajo el poder de uno solo, no atienden al bien común como algo que es también de otro, si-

no que cada uno tiende a él como a algo propio; de aquí que se vea por experiencia que una sola ciudad administrada por dirigentes elegidos anualmente puede más que cualquier rey, aunque posea éste tres o cuatro ciudades tales como ésa; y una servidumbre liviana ejercida por los reyes se soporta más pesadamente que las grandes cargas si fueran impuestas por la comunidad de los ciudadanos. Lo cual se observó en el progreso de la república romana. Pues la plebe se alistaba en la milicia y se desprendía de sus dineros en favor de los soldados; y cuando el dinero entregado no era suficiente para el erario común, "vendían para uso público los bienes privados al punto de que, además de los anillos de oro y las insignias personales que eran los símbolos de su dignidad, el senado mismo se quedaba sin nada de oro" (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* III, 19).

Con todo, se agotaban por las continuas discordias que terminaron en las guerras civiles; y con estas guerras civiles la libertad, para la cual mucho se habían esforzado, les fue arrebatada de sus manos, y comenzaron a estar bajo el poder de los emperadores, los cuales no quisieron al comienzo llamarse reyes, porque ese nombre había sido odioso para los romanos. Algunos de ellos, según la costumbre regia, procuraron fielmente el bien común, por cuyo empeño la república romana había crecido y se había conservado; pero muchísimos de ellos, convertidos para sus súbditos en tiranos, pero respecto de sus enemigos, en inactivos y débiles, redujeron a la nada la república romana.

Un proceso similar hubo en el pueblo hebreo. Primero, mientras estaban regidos bajo jueces, de todos los lados fueron saqueados por sus enemigos; cada uno hacía lo que era bueno a sus ojos. Y habiéndoseles dado reyes de parte de la divinidad a instancia de ellos mismos, por causa de la maldad de los reyes se alejaron del culto del único Dios y, finalmente, fueron conducidos al cautiverio.

Entonces, los peligros amenazan de uno y otro lado, sea que temiendo al tirano, se evite el régimen óptimo del rey, sea que deseándolo, la potestad regia se convierte en tiránica maldad.

Capítulo 5

Es un mal menor cuando la monarquía se convierte en tiranía que cuando un régimen de muchos optimates se corrompe

Ahora bien, cuando haya que elegir entre dos, de los cuales en ambos amenace el peligro, parece lo mejor elegir aquel del cual se siga un mal menor. De la monarquía, si se convirtiera en tiranía, se sigue un mal menor que de un régimen de muchos optimates cuando se corrompe. En efecto, la disensión, que la más de las veces se sigue de un régimen de muchos, destruye el bien de la paz, que es lo principal en una multitud social; este bien no es quitado por una tiranía, sino que son impedidos algunos bienes de los particulares, a no ser que hubiera un exceso de tiranía que perjudique a toda la comunidad. Entonces, es preferible el régimen de uno más que el de muchos, aunque de ambos se sigan peligros.

Además, parece que se debe huir de lo que muy a menudo pueden seguirse grandes peligros; y con más frecuencia se siguen máximos peligros para la multitud de un régimen de muchos que de un régimen de uno. En efecto, las más de las veces, sucede que alguien de entre esos muchos falle en la intención del bien común, a que uno solo lo haga. Y cualquiera de los muchos que presiden que se aparte de la intención del bien común, pone en peligro de disensión a la multitud de súbdi-

tos, porque, estando en disensión los principales, la consecuencia es que la disensión continúe en la multitud. Pero si uno presidiera, las más de las veces atiende ciertamente al bien común; mas si desviara su intención del bien común, no se sigue inmediatamente que tienda a la opresión de sus súbditos, cosa en la cual consiste el exceso de tiranía y que contiene el grado máximo de malicia del régimen, como antes se señaló. Entonces, hay que huir de los peligros que provienen del régimen de muchos más que de los que provienen del gobierno de uno.

Más aún, no menos acontece que el régimen de muchos se vuelva a la tiranía, que el de uno, sino quizás con más frecuencia. Pues, habiendo surgido la disensión durante el régimen de muchos, sucede a menudo que uno supere a los otros y usurpe para sí solo el dominio de la multitud; lo cual puede verse manifiestamente por lo ocurrido a través del tiempo. Pues, casi todos los regímenes de muchos han terminado en tiranía, como se manifiesta máximamente en el caso de la república romana. La cual, habiendo sido administrada por muchos magistrados largo tiempo, surgidas envidias, disensiones y guerras civiles, cayó en poder de crudelísimos tiranos. Y si uno considerara de manera general los hechos pasados y diligentemente los que ahora ocurren, encontrará que muchos más ejercieron tiranía en tierras que son regidas por muchos, que en aquellas que son gobernadas por uno. Entonces, si el reino, que es el régimen óptimo, pareciera que ha de evitarse máximamente que caiga en tiranía, la tiranía no suele darse sino más en el régimen de muchos que en el de uno. Se concluye que, en términos absolutos, es más conveniente vivir bajo un único rey que bajo un régimen de muchos.

CAPÍTULO 6

De qué manera se debe prever que el rey no se vuelva tirano

Por lo tanto, ya que debe preferirse el régimen de uno, que es el óptimo, y sucede que se puede convertir en tiranía, que es el pésimo, como es evidente a partir de lo dicho, hay que dedicarse con diligente empeño a cómo de parte de la multitud se tomen recaudos respecto del rey, para no caer bajo un tirano.

Primero, es necesario que se promueva a rey, por parte de aquellos a los cuales corresponde este deber, un hombre de condición tal que no sea posible que se incline hacia la tiranía; de aquí que Samuel, encomendándose a la providencia de Dios para la institución del rey, diga: "Buscó para sí el Señor un varón según su corazón y le mandó el Señor que fuera el conductor de su pueblo" (*1 Reyes* 13, 14). Luego debe disponerse el gobierno del rey de modo que al rey ya instituido se le sustraiga la ocasión de tiranía. Al mismo tiempo, también su poder se debe controlar de modo que no pueda fácilmente inclinarse hacia la tiranía; y de qué modo sucede esto, se considerará después. Finalmente, se debe procurar, si el rey se desviara hacia la tiranía, de qué manera se le podría hacer frente.

Ciertamente, si no hubiera un exceso de tiranía, sería más útil tolerar por algún tiempo una tiranía remisa, que cometer, al actuar contra el tirano, muchos peligros que son más graves que

la misma tiranía. En efecto, puede suceder que quienes actúan contra el tirano no puedan triunfar y así el tirano, provocado, se ensañe más. Y si alguno pudiera triunfar contra el tirano, de ello muchas veces provienen gravísimas disensiones en el pueblo, sea mientras se levanta contra el tirano, sea después del derrocamiento del tirano, cuando la multitud se separa en partidos en el reordenamiento del régimen. Sucede también, entre tanto, que, cuando la multitud expulsa al tirano con el auxilio de alguien, éste, aceptando el poder, se apodera de la tiranía y temiendo padecer por otro lo que él hizo con el anterior, oprime a los súbditos con una servidumbre aún más grave. Así, en efecto, suele suceder en la tiranía que el tirano posterior sea más grave que el anterior, cuando no suprime los gravámenes anteriores, sino que él mismo pergeña desde la maldad de su corazón nuevos. Por ello, deseando todos la muerte de Dionisio de Siracusa, una anciana oraba continuamente para que se mantuviera sano y salvo; cuando el tirano supo de ello, le preguntó por qué lo hacía. Entonces ella dijo: "Siendo niña, como teníamos un tirano insoportable, yo deseaba su muerte; pero una vez muerto, le sucedió otro más duro, y yo seguía estimando como algo importante que acabe su dominación. Obtuvimos, en tercer lugar, el hecho de que tú rijas aún más cruelmente; así pues, si tú fueres derrocado, ocupará tu lugar alguien aún peor". (Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* VI, 2).

Y si fuera intolerable el exceso de tiranía, a algunos les pareció que a la virtud de los hombres fuertes compete matar al tirano y exponerse, por la liberación de la multitud, a los peligros de muerte; un ejemplo de ello se tiene incluso en el Antiguo Testamento. Pues un tal Aioth mató a Eglón, rey de Moab, que oprimía al pueblo de Dios con una pesada servidumbre, clavándole un puñal en el fémur, y fue hecho juez del pueblo (*Jueces* 3, 14-18). Pero esto no concuerda con la doctrina apostólica. En efecto, Pedro nos enseña: "Que los súbditos son reverentes no sólo de los señores buenos y modestos, sino también de los díscolos; pues es una gracia, si uno soportara con paciencia, por consideración a Dios, los sufrimientos injustamente" (*1 Pedro* 2, 18).

Por ello, cuando muchos emperadores de los romanos persiguieron a los creyentes tiránicamente y se convirtió a la fe una gran multitud tanto de nobles como de plebeyos, éstos merecen ser alabados no por resistir, sino por soportar pacientemente, aún armados, la muerte en favor de Cristo, como se ve manifiestamente en la sagrada legión tebea (*Acta de los santos* VI, 308). Y a Aioth se lo debe considerar más como el que mató a un enemigo, aunque tirano, que como dirigente del pueblo; de aquí que también en el Antiguo Testamento se lea que fueron muertos quienes asesinaron a Joas, rey de Judá, aunque ése se había apartado del culto de Dios y se reservó a los hijos de aquéllos según lo establecido por la ley (*2 Reyes* 12).

Sería, pues, algo peligroso para la multitud y sus dirigentes, si algunos, por una presunción individual, atentaran contra la vida de los que presiden, aún siendo tiranos; incluso, las más de las veces, se exponen más a estos peligros los malos que los buenos; pues, para los malos suele ser pesado el dominio no menos de los reyes cuanto de los tiranos, porque, según la opinión de Salomón: "El rey sabio disipa a los impíos" (*Proverbios* 20, 26). Entonces, de este tipo de presunciones más sobrevendría un peligro para la multitud, por perder un rey bueno, que un remedio, por quitar un tirano.

Parece mejor que contra la maldad de los tiranos se ha de proceder no con la presunción particular de algunos, sino con la autoridad pública. Primero, si compitiera al derecho de alguna multitud proveerse de un rey, el rey instituido puede ser destituido de manera no injusta por la misma multitud, o bien refrenado su poder, si se abusa tiránicamente del poder regio. Y no debe juzgarse que tal multitud actúa infielmente al destituir al tirano, aun si le hubiera estado sujeta desde tiempo atrás; porque él mismo lo mereció al no comportarse fielmente en su régimen para con la multitud, según lo exige el deber del rey, por lo cual la palabra no le debe ser guardada por parte de los súbditos. Así, los romanos expulsaron del reino a Tarquino el soberbio, al cual habían aceptado como rey, a causa de su tiranía y de la de sus hijos, y lo sustituyeron con un poder menor, con el consular. Así también Domiciano, quien había sucedi-

do a dos muy modestos emperadores, a Vespasiano, su padre, y a Tito, su hermano, cuando implantó una tiranía, fue asesinado por el senado romano, y todas las cosas que él había hecho perversamente fueron revocadas por medio de un senadoconsulto justa y saludablemente. Por ello pasó que el beato Juan, el evangelista, discípulo dilecto de Dios, que había sido exiliado por el mismo Domiciano a la isla de Patmos, fue devuelto a Efesos por el senado consulto.

Mas si atañe al derecho de un superior proveer a la multitud de un rey, se debe requerir de ése el remedio contra la iniquidad del tirano. Así, a Arquelao, quien había comenzado ya a reinar en Judea después de Herodes, su padre, imitando la malicia paterna, cuando los judíos elevaron una queja ante César Augusto, primero se le disminuyó el poder, suprimiéndole la dignidad regia y dividiendo la mitad de su reino entre sus dos hermanos, y, finalmente, como ni así se contenía de la tiranía, fue desterrado por César Tiberio a Lugduno, la ciudad de la Galia.

Pero si de ninguna manera puede haber auxilio humano contra el tirano, hay que recurrir a Dios, rey de todos, que es "El que ayuda en los momentos oportunos y en la tribulación" (*Salmos* 9, 10). En efecto, bajo su poder está que el cruel corazón del tirano se convierta en mansedumbre, según Salomón: "El corazón del rey está en manos de Dios, hacia donde él quiera lo inclinará" (*Proverbios* 21, 1); él, en efecto, transformó la crueldad del rey Asuero, que preparaba la muerte para los judíos, en mansedumbre; él es quien llevó al cruel rey Nabucodonosor a tan grande devoción que se hizo predicador del poder divino: "Ahora, pues, digo, yo Nabucodonosor alabo, engrandezco y glorifico al rey del cielo, porque sus obras son verdaderas; sus caminos, justos, y puede humillar a los que caminan en soberbia" (*Daniel* 4, 34).

Con todo, a los tiranos que juzga indignos de conversión, puede quitarlos de en medio o reducirlos al estado más bajo, según aquello del sabio: "Dios destruyó los tronos de los soberbios conductores e hizo que se sentaran los humildes en lugar de ellos" (*Eclesiástico* 10, 17). Él mismo, por cierto, es quien,

viendo la aflicción de su pueblo en Egipto y oyendo su clamor, arrojó al mar la tiranía del faraón con su ejército. Él mismo es quien, acordándose de que Nabucodonosor antes era un soberbio, lo expulsó no sólo del solio del reino, sino también del consorcio de los hombres, y lo redujo de manera similar a una bestia. Y no se ha menguado su mano, al punto de que no pueda liberar a su pueblo de los tiranos; pues prometió, por medio de Isaías, a su pueblo que le daría descanso "del trabajo, de la confusión y de la dura servidumbre" (14, 3) con la que antes había servido; y por medio de Ezequiel dice: "Liberaré a mi rebaño de sus fauces" (34, 10), o sea de los pastores que se apacientan a sí mismos. Pero para que el pueblo merezca obtener de Dios este beneficio, debe abstenerse de los pecados, porque para castigo del pecado, con permiso divino, los impíos reciben el principado, al decir del Señor por Oseas: "Te daré un rey en mi furor" (13, 11); y en Job se dice que: "Hace reinar a un hombre hipócrita a causa de los pecados del pueblo" (34, 30). Entonces, ha de quitarse el pueblo la culpa para que cese la plaga de los tiranos.

CAPÍTULO 7

Que el honor mundano o la gloria no son premio suficiente del rey

Ya que, según lo dicho, es propio del rey buscar el bien de la multitud, parecería demasiado pesado el deber del rey si es que no obtiene de ello algún bien propio. Entonces, es oportuno considerar qué tipo de bien sea conveniente al rey como premio.

Así pues, a algunos les pareció que el premio del rey no es otro que el honor y la gloria, de aquí que Cicerón en el libro *Sobre la república* (V, 7, 9) establece que el príncipe de una ciudad debe estimularse con la gloria; la razón de lo cual parece señalarla Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (V, 10, 1134 b 6-8) diciendo que el príncipe al cual no le basta el honor y la gloria se convierte consecuentemente en tirano. En efecto, subyace en el ánimo de todos buscar el bien propio; por lo tanto, si el príncipe no está satisfecho con la gloria y el honor, busca placeres y riquezas, y así se vuelca al robo y a las injurias para con sus súbditos.

Pero si aceptamos ese parecer, se siguen muchísimos inconvenientes. Pues, primero, sería una pérdida para los reyes, si padecieran tantos trabajos y preocupaciones por una recompensa tan frágil; en efecto, nada parece de entre las cosas humanas más frágil que la gloria y el honor de parte de los hombres, des-

de el momento en que dependen de la opinión de los hombres y de sus palabras, de las cuales nada hay más mutable para los hombres en la vida; y de aquí es que el profeta Isaías (40, 6-8) llame a una tal gloria, flor de heno. Además, el deseo de gloria humana arrebata la grandeza del ánimo; en efecto, quien busca el favor de los hombres, es necesario que en todo lo que dice y hace acuerde con la voluntad de ellos; y así mientras se afana por complacer a todos, se convierte en siervo de cada uno. Por ello también Cicerón en el libro *Sobre los deberes* (I, 20, 68) dice que hay que precaverse del deseo de gloria: "Pues roba la libertad de ánimo, por la cual debe ser toda la lucha de los varones magnánimos". Nada más, pues, es apropiado a un príncipe que haya sido instituido para cumplir cosas magnas, que la magnanimidad; es, entonces, inadecuado para el deber del rey el premio de la gloria humana.

Al mismo tiempo, es nocivo para la multitud si tal premio se le otorgara al príncipe. En efecto, compete al deber del buen varón despreciar la gloria como también los otros bienes temporales; en efecto, es de un ánimo virtuoso y fuerte despreciar la gloria como también la vida en pro de la justicia. De aquí acontece algo admirable, que, como a los actos virtuosos sigue la gloria y la gloria misma es despreciada por la virtud, el hombre que ha despreciado la gloria se vuelva lleno de gloria, según la opinión de Fabio: "Quien despreciare la gloria, obtendrá la verdadera" (cf. Tito Livio, *Décadas* XXII, 39, 20); y Salustio dice de Catón: "Cuanto menos buscaba la gloria, tanto más la conseguía" (*La conjuración de Catilina* 56, 6); y los mismos discípulos de Cristo se presentaban como ministros de Dios "por sobre toda gloria, ignonimia, infamia y buena fama" (*2 Corintios* 6, 8). No es, pues, conveniente a un buen varón el premio de la gloria que desprecian los buenos. Si, entonces, éste es el único premio que se establece para los príncipes, se sigue que los buenos varones no asumen un principado, o si lo asumieren, no deben ser recompensados.

Más aún, males peligrosos provienen del deseo de gloria. En efecto, muchos, mientras buscan sin medida una gloria en las guerras, perdieron sus ejércitos y a sí mismos, habiendo si-

da reducida la libertad de su patria por la servidumbre de los enemigos; de aquí que el príncipe romano Torcuato, para evitar este ejemplo peligroso, mató a su hijo que, provocado por el enemigo, luchó contra su poder con juvenil ardor, a pesar de que había vencido, para que no hubiese más males por su ejemplo de presunción, que muerte gloriosa de enemigos (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios* V, 18). También tiene el deseo de gloria otro vicio familiar a él, a saber la simulación. En efecto, porque es difícil y a pocos toca, solo a los que se les debe honor y gloria, conseguir las verdaderas virtudes, muchos deseosos de gloria se hacen simuladores de las virtudes; por lo cual como dice Salustio: "La ambición obliga a muchos mortales a convertirse en falsos: una cosa está oculta en el pecho, otra está pronta en la lengua, y así tienen más apariencia que buen ingenio" (*La conjuración de Catilina* 10, 5). Y nuestro Salvador llama a los que hacen buenas obras para que sean vistas por los hombres, hipócritas, esto es simuladores (*Mateo* 6, 5). Así entonces, como es peligroso para la multitud, si el príncipe buscara deseos y riquezas como premio, no sea que se convierta en un saqueador insolente, así es peligroso si se limitara al premio de la gloria, no sea que se vuelva un presuntuoso y un simulador.

Ahora bien, lo que es manifiesto de la intención de los sabios mencionados, es que no admitieron el honor y la gloria como premio para el príncipe en razón de que la intención del buen rey deba ir especialmente hacia ello, sino porque es más tolerable si busca la gloria a que si desea dinero o persigue placer. En efecto, este vicio se halla cercano a la virtud, ya que la gloria que los hombres desean no es otra cosa, como la define Agustín, que un juicio de unos hombres que opinan bien sobre otros hombres (*La ciudad de Dios* V, 12). Entonces el deseo de gloria guarda un cierto vestigio de virtud, en tanto busque la aprobación de los buenos y se niegue a desplacerlos. Pues, siendo pocos los que alcanzan la verdadera virtud, parece más tolerable si se prefiere para el régimen a quien, temiendo el juicio de los hombres, se retraiga al menos de los males manifiestos. En efecto, quien desea la gloria, sea por medio del camino

verdadero, esto es por obras de virtud, sea por que la pretenda con dolo y falacias, se esfuerza en ser aprobado por los hombres. Y quien desea dominar, si, careciendo del deseo de gloria, no teme desplacer a los que juzgan bien, "también por medio de crímenes evidentísimos lo busca y las más de las veces obtiene lo que desea" (Salustio, *La conjuración de Catilina* 11); de aquí que supere a las bestias por los vicios sea de la crueldad sea de la lujuria, como es claro en César Nerón, quien, como dice Agustín, "fue de tanta lujuria que se pensaba que nada viril debía ser temido de su parte, tanta su crueldad que se pensaba que nada tenía de afeminado" (*La ciudad de Dios* V, 19). Esto está bien expresado por lo que Aristóteles dice en la *Ética a Nicómaco* (IV, 7, 1124 a 16-17) acerca del varón magnánimo, que no busca honor y gloria como algo grande que sea suficiente premio a su virtud, sino que nada, más allá de ello, exige de los hombres. En efecto, entre todas las cosas terrenas parece ser esta la principal, que sea dado testimonio de la virtud de un hombre por otros hombres.

CAPÍTULO 8

Que el premio suficiente del rey debe ser esperado de Dios

Por lo tanto, ya que el honor mundano y la gloria de los hombres no son suficiente premio a las preocupaciones del rey, resta por inquirir cuál es su premio suficiente.

Es conveniente que el rey espere un premio de Dios. En efecto, un ministro espera por su ministerio un premio de su señor, y el rey, gobernando al pueblo, es ministro de Dios, al decir del Apóstol que todo poder proviene del Señor Dios y que es: "ministro de Dios, vindicador airado de quien actúa mal" (*Romanos* 13, 4) y en el libro de la *Sabiduría* (6, 5) se establece que los reyes son ministros del reino de Dios. Entonces, los reyes deben esperar por su régimen un premio de Dios.

Dios remunera a los reyes por su ministerio a veces con bienes temporales, pero tales premios son comunes a buenos y a malos; de aquí que el Señor diga a Ezequiel: "Nabucodonosor, rey de Babilonia, hizo que su ejército sirviera enormemente contra Tiro, y no se ha retribuido recompensa ni a él ni a su ejército por el servicio que me brindó contra Tiro" (29, 18); o sea por ese servicio por el cual el poder, según el Apóstol, "es ministro de Dios, vindicador airado de quien actúa mal". Y después agrega respecto del premio: "Por lo cual dice el Señor Dios: he aquí que yo entregaré a Nabucodonosor, rey de Babi-

lonia, la tierra de Egipto y saquearé sus despojos y ello será la recompensa para su ejército" (*Ezequiel* 29, 19). Por lo tanto, si a los reyes inicuos que luchan contra los enemigos de Dios, aunque con la intención no de servir a Dios sino de aplacar sus odios y deseos, Dios otorga tan gran recompensa que les atribuye la victoria sobre los enemigos, les sujeta los reinos y les propone saquear sus despojos, ¿qué hará con los buenos reyes que reinan con piadosa intención al pueblo de Dios y luchan contra sus enemigos? Ciertamente, les promete no una recompensa terrena, sino eterna, no en otro lado, sino en él mismo, al decir de Pedro a los pastores del pueblo de Dios: "Apacentad el rebaño del Señor que está bajo vuestro cuidado, que cuando venga el príncipe de los pastores -esto es, Cristo, rey de reyes- recibiréis una corona inmarcesible de gloria" (*1 Pedro* 5, 3); de la cual dice Isaías: "El Señor será guirnalda de exultación y diadema de gloria para su pueblo" (28, 5).

Y ello es evidente por razón. En efecto, está colocado en las mentes de todos los que se sirven de la razón, que el premio de la virtud es la felicidad; pues la virtud de cualquier cosa así se precisa: "hace bueno al que la posee y vuelve buena su obra" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II, 6, 1106 a 15). Por ello cualquiera obrando bien se esfuerza por alcanzar lo que está colocado máximamente en su deseo; y esto es ser feliz; cosa que nadie puede no querer; entonces, es convenientemente esperado este premio de virtud que hace al hombre, feliz. Si es conveniente como propio de la virtud obrar bien, es conveniente como propio del rey regir bien a sus súbditos, y éste también será un premio del rey que lo hará feliz. Hay que considerar, pues, en qué consiste esto.

En efecto, llamamos felicidad al fin último de los deseos; el movimiento del deseo no procede al infinito, pues sería vano el deseo natural, al no poder alcanzar lo infinito. Mas como el deseo de una naturaleza intelectual lo es de un bien intelectual, este solo bien podrá hacer verdaderamente feliz al hombre; habiéndolo obtenido no queda más ningún bien que se pueda desear; de aquí también se dice que la felicidad es un bien perfecto, como si comprendiera en sí todas las cosas de-

seables. Y tal no es ningún bien terreno; pues quienes tienen riquezas desean tener más; quienes disfrutan los placeres, desean disfrutar más, e igualmente es manifiesto en los restantes bienes. Y aunque no busquen más, sin embargo desean que los poseídos permanezcan, o bien sustituirlos con otros. Pues nada se encuentra permanente en las cosas terrenas; entonces, nada terreno es lo que podría aquietar el deseo. Ni algo terreno puede hacerlo feliz al punto de que pueda ser un premio conveniente al rey.

Además, la perfección final de cualquier cosa, su bien acabado, depende de algo superior, porque incluso las mismas cosas corporales se vuelven mejores por su unión con otras mejores, y peores, si se mezclan con peores; así como el oro si se mezcla con la plata, la plata se hace mejor; mas mezclada con plomo, se hace impura. Ahora bien, consta que todas las cosas terrenas están por debajo de la mente humana, y la felicidad es la perfección final del hombre y su bien acabado al cual todos desean alcanzar; entonces, nada terreno hay que pueda hacer feliz al hombre, ni tampoco algo terreno es premio suficiente del rey. "En efecto, como dice Agustín, no llamamos a los príncipes cristianos, felices, porque hayan imperado largo tiempo, hayan dejado imperando a sus hijos tras una plácida muerte, hayan disminuido a los enemigos de la república o hayan podido precaverse y oprimir a los insurgentes, sino que los llamamos felices si imperan con justicia, si prefieren dominar sus deseos antes que a cualquier pueblo, si todo lo hacen no por el ardor de una gloria vacía, sino por caridad de la felicidad eterna. A tales emperadores cristianos llamamos felices, por ahora en la esperanza, después lo serán de hecho, cuando llegare lo que esperamos" (*La ciudad de Dios* V, 24). Nada hay de lo creado que haga feliz al hombre ni pueda entregársele al rey como premio. En efecto, el deseo de cada cosa tiende a su principio, por el cual su ser es causado; mas la causa de la mente humana no es otra cosa que Dios quien la hace a imagen suya; entonces, solo Dios es quien puede aquietar el deseo del hombre, hacer feliz al hombre y ser el premio conveniente para el rey.

Más aún, la mente humana es cognoscitiva del bien univer-

sal gracias a su intelecto y desiderativa del cual gracias a su voluntad; y el bien universal no se encuentra sino en Dios; entonces, nada hay que pueda hacer feliz al hombre colmando su deseo, a no ser Dios, de quien se dice en el *Salmo*: "Él que sacia con bienes tu deseo" (102, 5); por lo tanto, en esto el rey debe fijar su premio. Considerado esto el rey David decía: "¿Qué hay para mí en el cielo y qué quise de ti en la tierra?" (*Salmos* 71, 25), respondiendo a esta pregunta después agrega: "La unión con Dios es para mí el bien y colocar en Dios mi esperanza". En efecto, él es quien da salud a los reyes, no sólo la temporal con la que salva por igual a hombres y jumentos, sino esa de la cual por medio de Isaías dice: "Mi salvación será sempiterna" (51, 6), por la cual salva a los hombres conduciéndolos a la par de los ángeles.

Entonces, se puede verificar así que el premio del rey es el honor y la gloria. En efecto, ¿qué honor mundano y caduco puede ser igual a ese honor de ser el hombre conciudadano de los santos y familiar de Dios, de que contado entre los hijos de Dios, alcance con Cristo la herencia del reino celestial? Éste es el honor que deseándolo y admirándolo el rey David decía: "Demasiado honrados son tus amigos, Dios" (*Salmos* 138, 17). Además, ¿qué gloria de alabanza humana se puede comparar a esta gloria, que no la refiere la lengua falaz de los aduladores ni la opinión errada de los hombres, sino que surge del testimonio de la conciencia interior y es confirmada por el testimonio de Dios, quien a los que le confiesen promete que los confesará en la gloria del Padre, frente a los ángeles de Dios? Quienes busquen esta gloria la encuentran, y encuentran también la gloria que no buscan de los hombres, según el ejemplo de Salomón quien no sólo recibió del Señor la sabiduría que buscó, sino que se hizo glorioso por sobre los otros reyes.

Capítulo 9

Qué grado de felicidad alcanzan los reyes felices

Resta considerar finalmente que un grado sublime y eminente de felicidad celestial obtendrán quienes han desempeñado laudable y dignamente su deber real. En efecto, si la felicidad es el premio a la virtud, se sigue que a mayor virtud corresponde un mayor grado de felicidad. Y la principal virtud es que un hombre no sólo pueda dirigirse a sí mismo, sino también a otros, y tanto más cuanto la virtud es regitiva de muchos; porque según la virtud corporal uno es considerado tanto más fuerte cuanto puede vencer a muchos o levantar cuerpos más pesados. Así también se requiere mayor virtud para dirigir una familia que para dirigirse a sí mismo, y mucha mayor para el régimen de una ciudad o reino. Entonces, ejercer bien el deber regio es de excelente virtud: entonces se le debe un premio excelso en felicidad.

Además, en todas las artes y capacidades, son más dignos de alabanza quienes dirigen bien a los demás, que quienes bien lo hacen bajo la dirección de otros. En efecto, en las ciencias especulativas es mayor quien enseña la verdad a otros, que quien puede aprenderla enseñada por otro; también en los oficios se estima en más y recibe mayor paga el arquitecto que realiza el plano de una obra, que el albañil que obra manualmente aquella disposición; y en la guerra mayor gloria consigue la

prudencia del general por la victoria que la fortaleza del soldado. Así se encuentra quien dirige a la multitud en aquellas cosas que deben ser hechas por cada uno según virtud, como el sabio respecto de la enseñanza, el arquitecto respecto del edificio y el general respecto de la guerra. Por tanto el rey es digno de mayor premio si ha gobernado bien a sus súbditos, que alguno de los súbditos, si se comporta bien bajo el rey.

Más aún, si es propio de la virtud que la obra del hombre se vuelva buena por ella, parece que es de mayor virtud que alguien obre un bien mayor. Y es mayor y más divino el bien de la multitud que el de uno solo; por ello algunas veces se impone un mal a uno si se vuelve un bien de la multitud, como cuando se mata a un ladrón, para dar la paz a la multitud. Y el mismo Dios no permitiría que hubiese males en el mundo, si de ellos no se sacaran bienes para la utilidad y belleza del universo. Atañe, pues, al deber del rey procurar con empeño el bien de la multitud; entonces, mayor premio se debe al rey por su buen régimen, que al súbdito por su acción recta.

Esto será más manifiesto si se lo considerara en casos concretos. En efecto, cualquier persona privada es alabada por los hombres y se lo computa como premio por Dios si ayuda al indigente, si apacigüa a los que pelean, si libera a un oprimido de un poderoso, si, por fin, de una u otra manera brinda a otro su ayuda y consejo para la salvación. Entonces, ¡cuánto más debe ser alabado por los hombres y premiado por Dios quien promueve la paz en toda una confederación, controla las violencias, observa la justicia y dispone lo que han de hacer los hombres mediante sus leyes y preceptos!

Aquí también se manifiesta la grandeza de la virtud regia que conlleva sobretodo una semejanza con Dios, ya que aquélla hace en el reino lo que Dios en el mundo; de aquí que en el *Éxodo* (22, 8) se llame dioses a los jueces de la multitud; también entre los romanos se llamaban dioses a los emperadores. Y algo es tanto más aceptable a Dios, cuanto más se acerca a su imitación; de aquí que advierte el Apóstol: "Sed imitadores de Dios, como hijos amadísimos" (*Efesios* 5, 1). Y si según dice la sentencia del Sabio: "Todo animal ama su semejante" (*Eclesiás-*

tico 13, 9), en cuanto las causas tienen cierta semejanza con lo causado, se sigue, entonces, que los buenos reyes sean muy aceptados por Dios y premiados por él generosamente.

Así también, para usar las palabras de Gregorio: "¿Qué es la cima del poder, sino una tempestad del mar?" (*Regla pastoral* I, 9). Pues estando tranquilo el mar, aún el no experto dirige rectamente la nave; mas turbado el mar, incluso el marinero experto se desconcierta por los caprichos de la tempestad; por ello las más de las veces al ocupar un régimen, el mismo dirigente pierde también el ejercicio de las buenas obras que se tenía en tiempos tranquilos. En efecto es muy difícil si, como dice Agustín, "entre las lenguas de los que honran sublimemente y entre los obsequios de los que saludan muy humildemente, no se ensoberbecen, sino que se acuerden que son sólo hombres" (*La ciudad de Dios* V, 24). También en el *Eclesiástico* se dice dichoso: "El rico que no va tras el oro, ni pone esperanza en el dinero y en los tesoros; quien pudo transgredir impunemente y no transgredió, obrar mal, y no lo hizo" (31, 8); por lo cual probado en obras casi de virtud, se encontró fiel. De aquí que según el proverbio de Biante: "El principado muestra lo que es el hombre" (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 3, 1130 a 1-2); en efecto, muchos, al llegar a la cima del principado, fallan en la virtud, y son quienes aún cuando estaban en un estado bajo se mostraban virtuosos. Entonces, la misma dificultad que hace peligrar a los príncipes en su buen ejercicio, los hace dignos del mayor premio; y si pecaran alguna vez por debilidad, son más fácilmente excusables ante los hombres y perdonados por Dios, si, como dice Agustín, "no descuidan inmolar a su verdadero Dios un sacrificio de humildad, misericordia y oración por sus pecados" (*La ciudad de Dios* V, 24). Como ejemplo de lo cual, de Acab, rey de Israel, que había pecado mucho, el Señor dijo a Elías: "Como se ha humillado ante mí, no enviaré un castigo mientras viva" (*3 Reyes* 21, 29).

No sólo se demuestra con la razón que se deba a los reyes un premio excelente, sino también se confirma con la autoridad divina. En efecto, se dice en *Zacarías* (12, 8) que en aquel día de felicidad, en el cual el Señor sea protector de los que ha-

bitan en Jerusalén, esto es en la visión de la paz eterna, la casa de los demás será como la casa de David, porque todos serán reyes y reinarán con Cristo como los miembros con su cabeza, pero 1a casa de David será corno la casa de Dios, porque al regir fielmente llevó a cabo el deber de Dios para con su pueblo, así merecerá en premio estar más cercano a Dios. Esto también soñaron en alguna ocasión los gentiles, cuando pensaban que los rectores y los guardianes de las ciudades se transformaban en dioses.

Capítulo 10

Qué bienes, que recibirán los reyes, pierden los tiranos

Entonces, puesto que tan gran premio se ofrece a los reyes en la felicidad celestial, si se comportaron bien en el reinar, deben observar con diligente cuidado que ellos mismos no caigan en tiranía. En efecto, nada les puede ser más deseable que del honor regio al que han sido elevados en la tierra pasar a la gloria del reino celestial. Al contrario, los tiranos al haber abandonado por ciertas comodidades terrenas la justicia, por tanto se privan de un premio que podían adquirir rigiendo justamente. Y cuán tonto sea perder los bienes máximos y sempiternos a cambio de unos pequeños y temporales, nadie sino un imbécil o un infiel lo ignora.

Hay que añadir que incluso esas comodidades temporales por las que los tiranos abandonan la justicia, otorgan más ventaja a los reyes que observan la justicia. Pues, primero, entre todas las cosas mundanas, nada hay que parezca deba preferirse a una digna amistad. En efecto, ella es la que une a los virtuosos y promueve y conserva la virtud. Ella es la que todos necesitan en cualquier empresa, no se presenta inoportuna en la prosperidad ni abandona en la adversidad. Ella es la que proporciona la máxima dicha, al punto de que sin amigos aún lo deleitable se torna tedioso; el amor hace cualquier cosa áspera

fácil y sencilla. Ni hay tirano alguno de tanta crueldad, que no goce con la amistad. Se dice que Dionisio, tirano de Siracusa, quiso matar a uno de dos amigos, que se llamaban Damón y Pítias; el que iba a ser matado pidió un plazo para ir a su casa y ordenar sus cosas; entonces el otro amigo se ofreció al tirano como rehén para garantizar su regreso. Cuando se acercaba el día fijado y aquél no volvía, todos se burlaban de la estupidez del fiador; mas él decía que no temía de la constancia del amigo. Y precisamente a la hora fijada, el que debía ser matado volvió. Admirado el tirano del ánimo de ambos, condonó el suplicio por la fidelidad a amistad, y además les rogó que lo admitiesen como el tercero en ese grado de amistad (Valerio Máximo *Dichos y hechos memorables* IV, 7).

Con todo, los tiranos no pueden conseguir, por más que lo deseen, el bien de la amistad. En efecto, mientras busquen no el bien común sino el propio, surge una comunión pequeña o nula con los súbditos; pues toda amistad se funda en alguna comunión; en efecto, vemos que los que concuerdan por parentesco, por semejanza de costumbres o por comunión en cualquier sociedad, se unen por amistad; entonces, poca o ninguna amistad hay entre un tirano y un súbdito. Y mientras los súbditos sean oprimidos por una injusticia tiránica, no sentirán que se les ama, sino que se les desprecia, y de ninguna manera pueden amar. Por cierto, hay mayor virtud en amar a los enemigos y hacer el bien a los perseguidores que en ser observados por la multitud; y no tienen de qué quejarse de los súbditos, si no son amados por ellos, porque no se muestran con ellos de manera tal que deban ser amados.

Los buenos reyes, en cambio, en tanto buscan afanosamente el provecho común y los súbditos sienten que por su afán consiguen muchas comodidades, son amados por muchísimos, ya que ellos demuestran su amor por los súbditos; porque también esto es de mayor malicia que la que sucede entre la multitud cuando se tienen amigos por odio y a los benefactores se les retribuye mal por bien De ese amor proviene que el régimen de los buenos reyes sea estable, ya que los súbditos no rechazan exponerse por ellos a cualquier peligro. Cuyo ejemplo

aparece en Julio César de quien cuenta Suetonio que a tal punto amaba a sus soldados que cuando oía que se había asesinado a alguno, no se cortaba el cabello ni la barba hasta vengarlo; por lo cual logró tener un ejército devoto a él y muy valiente, de modo que, habiendo sido muchos de ellos capturados, y habiéndoseles concedido perdonarles la vida bajo esta condición: si luchaban contra César, se negaron (Suetonio *César* 67). Octavio Augusto, que utilizó el poder con mucha moderación, era tan amado por los súbditos, que la mayoría de ellos, al morir, mandaban inmolar víctimas para pedir a los dioses que el emperador les sobreviviera. Por lo tanto, no es fácil que se arrebate el poder de un príncipe a quien con tanto consenso ama el pueblo; por lo que dice Salomón: "El rey que juzga a los pobres con justicia, estará firme eternamente su trono" (*Proverbios* 29, 14).

Mas el dominio de los tiranos no puede ser duradero, siendo odioso a la multitud; en efecto, no se puede conservar por largo tiempo lo que repugna a los deseos de muchos. Pues, rara vez esta vida es pasada por alguno sin padecer perturbaciones; y, en un tiempo adverso, no puede faltar la ocasión de levantarse contra el tirano, y dada la ocasión, tampoco faltará entre la multitud alguno que se aproveche de ella. Y al insurgente el pueblo lo sigue con devoción, y difícilmente carecerá de apoyo, ya que combate con el favor de la multitud. Por lo tanto, rara vez puede suceder que el dominio de un tirano dure largo tiempo.

También esto es evidente si uno considera de dónde se conserva el dominio del tirano. En efecto, no se conserva por amor, ya que poca o ninguna amistad hay entre la multitud sujeta y el tirano, como es evidente por lo establecido. Tampoco puede confiar el tirano en la fidelidad de los súbditos: en efecto, no se encuentra tan grande virtud en muchos, que puedan con la virtud de la fidelidad mantenerse, sin sacudir en cuanto pudieren el yugo de la servidumbre. Quizá ni se considere contrario a la fidelidad, según la opinión de muchos, el derrocar la maldad tiránica de cualquier modo. Por lo tanto, queda que el régimen del tirano sólo se sostenga por el terror; por ello pro-

curan con toda intención ser temidos por sus súbditos. Mas, el temor es el fundamento débil, pues quienes están sujetos por temor, si se les da la ocasión en la cual puedan hallar impunidad, se levantan contra los que presiden con tanto mayor ardor, cuanto más contra su voluntad hayan sido cohibidos por el solo temor, como el agua represada violentamente, cuando encuentra una salida, fluye con ímpetu. Pero el mismo miedo no carece de peligros, porque muchos se desesperan por el demasiado temor; y la desesperación por la salvación precipita audazmente a intentar cualquier cosa. Entonces, no puede ser duradero el dominio del tirano.

Esto también es evidente no menos con ejemplos que con razones. En efecto, si uno considerara las gestas de los antiguos y los sucesos contemporáneos, apenas encontraría un dominio de algún tirano que haya sido duradero; por ello Aristóteles en su *Política* (V, 12, 1315 b 11-39) habiendo enumerado muchos tiranos, demuestra que el dominio de todos ellos hubo terminado en breve tiempo; con todo, algunos de esos pudieron presidir un poco más, porque no se excedían mucho en la tiranía, sino que en muchos aspectos imitaban la modestia regia.

Todavía esto resulta más manifiesto a partir de la consideración del juicio divino. Como, en efecto, se dice en *Job*: "Hace que gobierne un hombre hipócrita, por los pecados del pueblo" (34, 30). Y nadie puede ser llamado hipócrita con más verdad que quien asume el deber del rey y se muestra como tirano; pues se llama hipócrita aquel que representa la persona de otro, como se acostumbró a hacer en los espectáculos. Así entonces el Señor permite que tomen el mando tiranos para castigo de los pecados de los súbditos. Tal castigo acostumbró llamarse ira de Dios en la Escritura, de donde el Señor dice por medio de *Oseas*: "Te daré un rey en mi furor" (13, 1 l). Infeliz, pues, el rey que es concedido en el furor de Dios para el pueblo; su dominio, en efecto, no puede ser estable, porque "Dios no se olvidará de tener misericordia ni contendrá en su ira sus misericordias" (*Salmos* 77, 10); además, como se dice por *Joel*: "El Señor es paciente, de gran misericordia y poderoso sobre la

malicia" (11, 13). Entonces, Dios no permite que los tiranos reinen por largo tiempo, sino que tras la tempestad por ellos provocada sobre el pueblo, por medio de su deposición traerá la tranquilidad; de aquí que el Sabio diga: "El Señor destruyó el trono de los conductores soberbios y sentó en su lugar a los humildes" (*Eclesiástico* 10, 17).

También por la experiencia es evidente que los reyes han reunido más riquezas que los tiranos con su rapiña. En efecto, como el dominio de los tiranos desagrada a la multitud sujeta, tienen los tiranos la necesidad de contar con muchos escoltas que los protejan contra los súbditos, en los cuales es necesario que gasten más de lo que roban a los súbditos. Mas el dominio de los reyes, ya que agrada a los súbditos, tiene como escoltas a todos los súbditos para la custodia, en los cuales no necesita gastar nada, sino que ellos por su propia voluntad entregan a los reyes, en las necesidades, muchas más cosas que las que los tiranos puedan dilapidar; y así se cumple lo que dice Salomón: "Unos -o sea los reyes- dividen sus bienes para repartirlos entre los súbditos y se hacen más ricos, otros -o sea los tiranos- roban lo que les pertenece y siempre están necesitados" (*Proverbios* 11, 24). Igualmente sucede por el justo juicio de Dios que, quienes amontonan riquezas injustamente, las dilapidan inútilmente, o incluso les son arrebatadas justamente. En efecto, como dice Salomón: "El avaro no se llenará de dinero, y quien ama las riquezas, nada extraerá de ellas" (*Eclesiástico* 5, 9); además como dice en otro lugar: "Perturba su propia casa quien se deja llevar por la avaricia" (*Proverbios* 13, 27). Pero los reyes mientras buscan justicia, les son aumentadas las riquezas por Dios, como a Salomón, quien, habiendo pedido sabiduría para juzgar, recibió la promesa de abundantes riquezas (*3 Reyes* 9-13).

Parece superfluo hablar de la fama. ¿Quién dudaría de que los reyes buenos no sólo en esta vida, sino sobre todo después de su muerte, viven de alguna manera en las alabanzas de los hombres y se los extraña, pero el nombre de los malos se olvida de inmediato, o bien si fueron excelentes en malicia, se los recuerda detestablemente? De aquí que Salomón diga: "La me-

moria del justo será con alabanzas, mas el nombre de los impíos se pudrirá" (*Proverbios* 10, 7), sea porque se desvanece o bien perdura con asco.

CAPÍTULO 11

Qué suplicios soportarán los tiranos

De esto, por lo tanto, es manifiesto que la estabilidad del poder, de las riquezas, del honor y de la fama la obtienen más fácilmente los reyes que los tiranos; con todo, para alcanzar ésos indebidamente los príncipes se inclinan hacia la tiranía; en efecto, nadie se aparta de la justicia a no ser llevado por el deseo de alguna ventaja. El tirano, sobre todo, está privado de la excelentísima felicidad que se le debe a los reyes como premio y, lo que es más grave, consigue el tormento máximo entre las penas; en efecto, si alguien roba a un hombre o lo reduce a la servidumbre o lo mata, merece la máxima pena: en lo que hace al juicio de los hombres, la muerte; en lo que hace al juicio de Dios, el castigo eterno; cuánto más se debe juzgar que merezca los peores suplicios el tirano que roba a todos por todas partes, que atenta contra la libertad común de todos y que por deseo de su voluntad mata a cualquiera. Además, tales rara vez se arrepienten, hinchados por el viento de la soberbia, desamparados de la ayuda de Dios y embriagados por las adulaciones de los hombres, rara vez pueden satisfacerse con dignidad. En efecto, ¿cuándo restituirán todo lo que arrebataron más allá de la justicia debida y a cuya restitución nadie duda de que ellos están obligados? ¿Cuándo recompensarán a los que oprimieron e injustamente dañaron de algún modo?

Se agrega a su impenitencia el hecho de que creen lícito todo lo que impunemente y sin resistencia pudieron hacer; de aquí que no solamente no pretendan enmendar los males que causaron, sino que utilizando sus mañas como autoridad, transmitan la audacia de pecar a su posteridad; y así son responsables ante Dios no solo de sus crímenes, sino también de los de aquellos a los que les dieron la ocasión de pecar.

Incluso, su pecado es más grave por la dignidad del deber asumido. En efecto, así como un rey terreno castiga más gravemente a sus ministros si los encuentra en rebelión contra él, así Dios castigará más a los que hizo ejecutores y ministros de su régimen, si actúan malvadamente convirtiendo la justicia de Dios en amargura. De aquí que se diga en el libro de la *Sabiduría* a los reyes inicuos: "Ya que cuando erais ministros de su reino no juzgasteis de manera justa ni custodiasteis la ley de la justicia ni caminasteis según la voluntad de Dios, él se os aparecerá con horror y rápidamente, porque hará un juicio durísimo contra los que están presentes. Por cierto, se concede misericordia al pequeño, pero los poderosos padecerán poderosos tormentos" (6, 5-7). Y a Nabucodonosor se le dice por medio de Isaías: "Te precipitas al infierno, a lo profundo del lago; quienes te vieren, se inclinarán hacia ti y te verán" (14, 15-16) como si estuvieses sumergido en las más profundas penas.

Capítulo 12

Recapitulación del libro primero

Entonces, si los reyes obtienen bienes temporales en abundancia y un grado excelente de felicidad les es preparado por Dios, y si los tiranos, en cambio, hasta de los bienes temporales que desean, se frustran, al estar atados sobre todo a muchos peligros temporales y, lo que es más, están privados de los bienes eternos, habiéndoseles reservado gravísimas penas, se ha de tratar con vehemencia por parte de estos que hayan aceptado el deber de reinar, presentarse ante los súbditos como reyes, no como tiranos.

Sobre qué es ser rey y en qué aprovecha a la multitud tener un rey, además en qué aprovecha al que preside presentarse ante la multitud a él sujeta como rey, no como tirano, hemos dicho bastante.



Libro segundo

CAPÍTULO 1

Cuál es el deber del rey

Siguiendo con lo dicho, hay que considerar cuál es el deber del rey y cómo conviene que el rey sea.

Ahora bien, ya que lo que es según el arte imita a lo que es según la naturaleza, por lo cual concebimos que podemos obrar según razón, parece lo óptimo tomar el deber del rey a partir de la forma del régimen natural. Mas se encuentra en la naturaleza un régimen universal y otro particular: universal, en tanto todas las cosas están contenidas bajo el régimen de Dios, porque con su providencia todo lo gobierna, y el particular, muy similar por cierto al régimen divino, se encuentra en el hombre, quien por ello es llamado microcosmos, porque en él se encuentra la forma del régimen universal. Pues, como todas las criaturas corpóreas y todas las fuerzas espirituales están contenidas bajo el régimen divino, así también los miembros del cuerpo y las capacidades espirituales son regidas por la razón, y así como está la razón en el hombre, así lo está Dios en el mundo.

Pero porque, como antes señalamos, el hombre es un animal naturalmente social que vive en una multitud, la semejanza respecto del régimen divino se encuentra en el hombre no sólo tanto por esto: porque la razón rija las demás partes del hombre, sino también cuanto por esto otro: porque por la ra-

zón de un solo hombre sea regida la multitud; cosa que atañe máximamente al deber del rey; mientras que también en algunos animales que viven socialmente se encuentra cierta similitud con este régimen, como por ejemplo en las abejas en las cuales se dice que incluso hay reinas, porque su régimen no es por razón, sino por instinto natural dado por el sumo rey que es el autor de la naturaleza.

Así pues, sepa el rey que ha asumido este deber: que esté en el reino como el alma en el cuerpo y como Dios en el mundo. Cosa que si diligentemente observara, de un lado, se encendería en él el celo por la justicia, al considerarse colocado para ejercer derecho en su reino como en el lugar de Dios, y, de otro lado, adquiriría la benignidad de la mansedumbre y la clemencia, al tratar a cada uno de los que están bajo su régimen como miembros propios.

Capítulo 2

Qué cosas competen al deber del rey al instituir una ciudad o reino

Conviene, pues, considerar qué hace Dios en el mundo, así entonces será manifiesto qué está obligado a hacer el rey.

Dos obras deben considerarse, de modo universal, de Dios en el mundo: una con la que creó el mundo, la otra con la que una vez creado lo gobierna. Estas dos obras las tiene el alma en el cuerpo, pues, primero, por la virtud del alma se forma el cuerpo, y, después, por el alma el cuerpo es regido y movido. De éstas la segunda atañe más propiamente al deber del rey. De aquí que a todos los reyes competa reinar, y por ese régimen de gobierno, precisamente, se toma el nombre de rey. En cambio, la primera obra no a todos los reyes conviene; pues no todos fundan un reino o una ciudad en la cual reinan, sino que reciben el cuidado del régimen en un reino o una ciudad ya fundados.

Con todo, hay que considerar que, a no ser que le hubiese precedido el que haya fundado la ciudad o reino, no tendría lugar la gobernación del reino. En efecto, bajo el deber del rey está comprendida también la fundación de la ciudad y del reino. Pues algunos fundaron ciudades en las cuales reinaron, como Nino, Nínive, y Rómulo, Roma. Similarmente compete al deber de gobernar conservar lo gobernado y utilizarlo para lo

que fue creado. Así pues, no se podrá conocer plenamente el deber de gobernar, si se ignora la razón de su fundación.

Ahora bien, la razón de la fundación del reino se debe tomar del ejemplo de la creación del mundo. Al respecto, en primer lugar, se considera la producción de las cosas mismas, después la distinción ordenada de las partes del mundo. Posteriormente, las diversas especies de cosas que se ven distribuidas en cada parte del mundo, como las estrellas en el cielo, las aves en el aire, los peces en el agua, los animales en la tierra, y, por último, a cada cosa que se ve provista abundantemente por la divinidad de lo que necesita. Moisés expresó la razón de esta creación con sutileza y diligencia. En efecto, en primer lugar, refiere la producción de las cosas cuando dice: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra" (*Génesis* 1, 1); después, anuncia que todas las cosas fueron distinguidas por la divinidad según un orden conveniente, esto es, el día respecto de la noche, lo inferior respecto de lo superior, el mar respecto de la tierra. Refiere, entonces, el cielo adornado con las luminarias, el aire con las aves, el mar con los peces, la tierra con los animales, asignando, por último, a los hombres el dominio de los animales y la tierra, y anuncia que, por establecimiento de la providencia divina, es común el uso de las plantas tanto para los hombres como para los otros animales.

El que funda una ciudad y un reino nuevos no puede ciertamente producir los hombres ni los lugares para habitar ni las restantes cosas que subvienen a la vida, sino que tiene que utilizar necesariamente aquellas cosas que preexisten en la naturaleza, del mismo modo en que las demás artes toman de la naturaleza la materia para su operación, como el herrero toma el hierro y el constructor la madera y las piedras, para uso en sus artes respectivos. Así pues, es necesario para el que funda una ciudad y un reino, primero, elegir un lugar apropiado que conserve saludables a sus habitantes, con suficiente fertilidad para el sustento, deleitable por su amenidad, y que los mantenga a resguardo de los enemigos por su fortificación. Y si alguna de las ventajas dichas faltara, el lugar tanto más será conveniente cuanto muchas o las más necesarias de las establecidas tenga.

Después, es necesario que el lugar elegido para la fundación de la ciudad o reino se distinga según la exigencia de lo que requiere la perfección de la ciudad o reino; por ejemplo, si hay que fundar un reino, conviene prever qué lugar es apto para construir las ciudades, cuál para las aldeas, cuál para los campamentos, dónde deben construirse las casas de estudio, dónde los campos de entrenamiento militar, dónde las tiendas de los comerciantes, y así respecto de los otros que requiera la perfección del reino. Si se pone en obra la fundación de una ciudad, es conveniente prever qué lugar es para los asuntos sagrados, cuál para administrar justicia, cuál para cada uno de los gremios. Después conviene reunir a los hombres en los lugares adecuados a juzgar por sus oficios. Por último, se lo debe proveer al punto de que cada uno adquiera lo necesario según su condición y estado. Pues de otra manera no podría un reino o una ciudad permanecer.

Así pues, éstas son, aunque dichas resumidamente, las cosas que competen al deber del rey respecto de la fundación de una ciudad o reino, tomadas a partir de la semejanza de la creación del mundo.

Capítulo 3

Que la razón de gobierno debe ser tomada del gobierno divino

Así como la fundación de la ciudad o reino se toma convenientemente de la forma de la creación del mundo, así también la razón de gobierno debe tomarse del gobierno divino.

Con todo, hay que considerar previamente que gobernar es llevar convenientemente lo que es gobernado a su debido fin. Por cierto, así se dice que la nave es gobernada, mientras es llevada ilesa por la habilidad del marinero hasta el puerto por una ruta directa. Entonces, si algo se ordenara a un fin exterior a sí mismo, como la nave al puerto, al deber del gobernador pertenecerá no sólo conservar la cosa ilesa en sí, sino también llevarla después hasta el fin.

En cambio, si hubiese algo cuyo fin no estuviese fuera de sí mismo, la intención del gobernador sólo tendería a esto, a conservar aquella cosa ilesa en su perfección. Y aunque no se encuentre que algo tal exista en las cosas, excepto Dios mismo que es el fin de todas las cosas, sin embargo respecto de aquello que está ordenado a un fin extrínseco, su cuidado se da de múltiples maneras por diversas formas. Pues acaso uno será quien procure que la cosa se conserve en su ser, y otro que alcance su última perfección, como resulta manifiesto del mando (*gubernatio*) en la misma nave, de donde se toma el nombre

de gobierno. En efecto, el calafate tiene a su cuidado la restauración si algo resultara deteriorado en la nave, mas el marinero tiene la tarea de que la nave llegue al puerto. Así también sucede en el caso del hombre; pues el médico tiene a su cuidado la conservación de la vida del hombre; el administrador la adquisición de lo necesario para la vida; el sabio tiene a su cuidado que conozca la verdad, y el preceptor de costumbres que viva según la razón.

Ahora bien, si el hombre no estuviera ordenado a un bien exterior, le serían suficientes los cuidados predichos; pero hay un cierto bien extrínseco al hombre, mientras vive mortalmente, a saber, la felicidad última que se espera con la visión de Dios después de la muerte, porque, como dice el Apóstol: "Mientras estamos en un cuerpo, peregrinamos lejos del Señor" (*2 Corintios* 5, 6). De aquí que el hombre cristiano, que ha adquirido aquella felicidad por la sangre de Cristo y que recibe la señal del Espíritu Santo para obtenerla, necesite de otro cuidado, del espiritual, por el cual se dirija al puerto de la salvación eterna; y este cuidado es brindado a los fieles por los ministros de la Iglesia de Cristo.

Por cierto, conviene que sea el mismo el juicio respecto del fin de toda la multitud y el de un solo hombre. Entonces, si el fin último de un hombre fuera un bien cualquiera, que existiese en él mismo, y también lo fuera el fin último con el que se gobierna una multitud, sucedería que la multitud adquiriría tal bien y permanecería en él. Y si el fin último de un solo hombre o de la multitud fuera la vida corporal, o sea la salud del cuerpo, sería deber del médico conducir a ese fin; si el fin último fuera la abundancia de riquezas, el administrador sería el rey de la multitud; y si lo fuera el bien de la verdad, el rey tendría el deber del sabio: conocer cuál sea tal a la que la multitud pueda llegar.

Parece, en cambio, que el último fin de una multitud congregada es vivir según la virtud; en efecto, para esto se reúnen los hombres, para vivir bien todos juntos, cosa que no podría conseguir uno que viva aisladamente, y la vida buena es la que se da según la virtud, entonces la vida virtuosa es el fin de la

congregación humana. Señal de ello es que estos son solo partes de una multitud congregada los que se comunican entre sí en el vivir bien. Por cierto, si los hombres convinieran sólo en vivir, los animales y los esclavos serían alguna parte de la congregación civil; si lo hicieran en adquirir riquezas, todos los hombres de negocios pertenecerían, a la vez, a una sola ciudad. Mas ahora vemos que sólo aquellos cuentan en una multitud los que se dirigen para vivir bien bajo las mismas leyes y el mismo régimen.

Pero porque el hombre, al vivir según la virtud, se ordena a un fin ulterior que consiste en la fruición divina, como ya antes dijimos, y como conviene que el fin de la multitud humana sea el mismo que el de un solo hombre, no es el fin último de una multitud congregada vivir según la virtud, sino por la vida virtuosa alcanzar la fruición divina.

Entonces, si se pudiera alcanzar este fin por medio de la virtud de la naturaleza humana, sería necesario que al deber del rey le competiera dirigir a los hombres hacia este fin; pues suponemos que se llama rey a ese a quien se le encomienda la supremacía del régimen en los asuntos humanos. Y tanto es el régimen más sublime cuanto se ordena a un fin más alto. Pues siempre se encuentra aquel para quien el fin último consiste en mandar a los que obran las cosas que se ordenan al fin último; como el capitán, a quien atañe disponer la navegación, manda a aquel que construye la nave, qué clase de nave apta para la navegación debe hacer; y el militar, que debe usar las armas, manda al armero qué tipos de armas fabricar. Pero porque el fin de la fruición divina no lo consigue el hombre por la virtud humana, sino por la virtud divina, de acuerdo con aquello del Apóstol: "La vida eterna es una gracia de Dios" (*Romanos* 6, 23), llegar hasta aquel fin no es propio del régimen humano, sino del divino.

Entonces, un régimen tal pertenece a aquel rey que no sólo es hombre, sino también Dios, a saber a Jesucristo el Señor, quien haciendo a los hombres hijos de Dios los introdujo a la gloria celestial. Y este régimen que le fue dado no se corromperá, porque se le llama, en las Sagradas Escrituras, no sólo sa-

cerdote, sino también rey, al decir de Jeremías; "Reinará como rey y será sabio" (23, 5); de aquí que de él se derive el sacerdocio real y, lo que es más, todos los fieles de Cristo en cuanto son miembros suyos se dicen reyes y sacerdotes.

Por lo tanto, el ministerio de tal reino, al estar separado lo espiritual de lo terreno, ha sido encomendado no a reyes terrenos, sino a los sacerdotes y, sobretodo, al sumo sacerdote, sucesor de Pedro, vicario de Cristo, el pontífice romano, a quien todos los reyes del pueblo cristiano conviene que estén sujetos como al mismo señor Jesucristo. En efecto, de esta forma, como se dijo, a ese a quien compete el cuidado del fin último se deben subordinar aquellos a los que atañe el cuidado de los fines anteriores y con su imperio ser dirigidos.

Y así, como todo el culto de las cosas divinas de parte de los sacerdotes gentiles estaba en función de la adquisición de bienes temporales, los cuales se ordenaban totalmente al bien común de la multitud cuyo cuidado incumbía al rey, de manera conveniente los sacerdotes de los gentiles se sometían a los reyes. Y también en la Antigua Ley se aseguraba al pueblo religioso la obtención de bienes terrenos, no de parte de demonios, sino del verdadero Dios; de aquí que se lea que en la Antigua Ley los sacerdotes hayan estado sometidos a los reyes. Pero en la Nueva Ley el sacerdocio es más elevado; por él los hombres son conducidos a los bienes celestiales; de aquí que en la ley de Cristo los reyes deban estar sujetos a los sacerdotes.

Por ello sucedió de manera admirable por causa de la divina providencia el hecho de que en la ciudad de Roma, a la cual Dios había previsto que fuera la sede principal del sacerdocio cristiano, se arraigara poco a poco la costumbre de que los dirigentes de la ciudad se sometieran a los sacerdotes. Como, por cierto, refiere Valerio Máximo: "Nuestra ciudad siempre trató de colocar todo después de la religión, incluso en aquello que quiso se viera el decoro de la suprema majestad. Por lo cual, no se dudó de que los poderes sirvan a lo sagrado; así el régimen de las cosas humanas se tendrá en estima, si fuese servil a la potencia divina de manera correcta y constante" (*Hechos y dichos memorables* I, 1, 9). Y también, como había de suceder que en

la Galia la religión del sacerdocio cristiano creciera muchísimo, fue provisto por la divinidad que incluso entre los Galos los sacerdotes gentiles, que eran llamados druidas, establecieran el derecho de toda la Galia, como refiere Julio César en su obra *Sobre la guerra de las Galias* (VI, 13, 5).

Capítulo 4

Es preciso que el afán del rey tienda a esto, a la manera en que la multitud viva bien

Como a la vida beata que esperamos en el cielo como a su fin se ordena la vida en la que aquí los hombres viven bien, del mismo modo a la vida buena de la multitud se ordenan como a un cierto fin los bienes particulares que los hombres procuran, sean las riquezas, las ganancias, la salud, la elocuencia o la erudición. Entonces, si, como se dijo, quien tiene el cuidado del fin último debe ser superior a los que tienen el cuidado de las cosas ordenadas a ese fin y dirigirlos con su poder, es manifiesto por lo dicho que el rey así como debe estar sujeto al régimen divino que es administrado por el oficio de los sacerdotes, así también debe ser superior a todos los oficios humanos y ordenarlos con el poder de su régimen.

Cualquiera a quien le incumba perfeccionar algo que se ordena a otra cosa como a su fin, debe tender a que su obra sea congruente con ese fin; como el armero hace la espada de modo que sirva para la lucha, y el constructor debe distribuir los espacios domésticos de modo que sean aptos para habitar. Entonces, como el fin de esta vida presente en la cual vivimos bien es la felicidad celestial, al deber del rey compete, por tal razón, procurar que la vida buena de la multitud sea congruente para la consecución de la felicidad celestial, como por ejem-

plo prescribirá lo que conduzca a la felicidad celestial y prohibirá su contrario, en cuanto le fuere posible.

Ahora bien, cuál es el camino a la felicidad verdadera y cuáles sus impedimentos, se conoce por ley divina, y su doctrina corresponde al oficio de los sacerdotes, según aquello de Malaquías: "Los labios de los sacerdotes custodian el saber y de sus bocas se debe requerir la ley" (2, 7). Y por ello en el *Deuteronomio* el Señor manda: "Después de que se haya sentado el rey en el trono de su reino, dictará para ellos una segunda parte de la ley en un volumen, tomará un ejemplar de los sacerdotes de la tribu de Leví, lo llevará consigo y lo leerá todos los días de su vida a fin de que aprenda a temer al Señor su Dios y custodiar sus palabras y las ceremonias que están prescritas en la ley" (17, 18-9).

Entonces, instruido por la ley divina, es preciso que tienda su afán principalmente a la manera en que viva bien la multitud a él sujeta. Dicho afán se divide en tres: primero, en la multitud a él sujeta instituirá una vida buena; segundo, conservará esa vida instituida y, tercero, promoverá la vida conservada hacia lo mejor.

Para la vida buena de un solo hombre se requieren dos cosas: una, principal, que su operación sea según la virtud, pues la virtud es por la cual se vive bien, y la otra, secundaria y casi instrumental, es la suficiencia de bienes corporales cuyo uso es necesario para actuar según las virtudes. Con todo, la unidad misma del hombre es causada por la naturaleza, mas la unidad de la multitud, que se llama paz, ha de ser procurada por la habilidad del dirigente. Entonces, de esta manera, para instituir la vida buena de la multitud se requieren tres cosas. Primero, que la multitud se constituya en la unidad de la paz; segundo, que la multitud unida por el vínculo de la paz sea dirigida a actuar bien, pues, así como el hombre no puede actuar bien a no ser que se presuponga la unidad de sus propias partes, así también la multitud de hombres, careciendo de la unidad de la paz y atacándose a sí misma, está impedida de actuar bien, y, tercero, se requiere que por la habilidad del dirigente haya suficiente cantidad de los medios más necesarios para vivir bien.

Así pues, habiéndose constituido en la multitud la vida buena por deber del rey, se sigue que tienda él a la conservación de ésa. Ahora bien, tres son las cosas que no permiten la duración del bien público. La primera de ellas proviene de la naturaleza: pues el bien de la multitud no debe instituirse sólo para un cierto tiempo, sino que debe ser perpetuo de alguna manera; mas los hombres, puesto que son mortales, no pueden durar perpetuamente, ni, mientras viven, conservan siempre el mismo vigor, ya que la vida humana está sujeta a múltiples cambios, y, así, no existen hombres idóneos para cumplir las mismas tareas de manera igual durante toda la vida. El otro impedimento para la conservación del bien público, proveniente de lo interior, consiste en la perversidad de las voluntades: cuando estén desidiosos para realizar lo que requiere la cosa pública e, incluso, son dañosos para la paz de la multitud y cuando, transgrediendo la justicia, perturben la paz de los otros. Y el tercer impedimento para conservar la cosa pública es causado desde el exterior, cuando por la incursión de enemigos es turbada la paz y por ello el reino o la ciudad fundados se disuelven.

Entonces, contra los tres impedimentos predichos el rey dispone de una triple cura. La primera, respecto de lo que hace a la sucesión de los hombres y a la sustitución de los que están al frente de las diversas obligaciones: así como fue provisto por el régimen divino en las cosas corruptibles, ya que no pueden durar siempre, el hecho de que por generación, unas ocupen el lugar de otras, pues de esa manera se conserva la integridad del universo, que del mismo modo por el afán del rey se conserve el bien de la multitud a él sujeta y procure con diligencia la manera en que otros ocupen el lugar de los que fallan. La segunda es que con leyes y preceptos, penas y premios, aparte de la iniquidad a los hombres a él sujetos y los conduzca a obras virtuosas, tomando el ejemplo de Dios, quien dio leyes a los hombres, distribuyendo premio a quienes las observan y penas a los transgresores. La tercera es el cuidado que pone el rey para que la multitud a él sujeta esté a resguardo contra los enemigos, pues no le aprovecharía evitar los peligros interiores, si no pudiera defenderse de los exteriores.

Así pues, para la institución de una multitud buena hay otra cosa que atañe al deber del rey: que esté atento a lo que tiene que promover. Cosa que sucede cuando en cada una de las premisas establecidas, corrige si hay algo desordenado; lo suple si algo falta; se esfuerza por perfeccionarlo si algo puede ser hecho mejor. De aquí que el Apóstol aconseje a los fieles que siempre emulen los mejores carismas (*1 Corintios* 12, 31)

Estas son, entonces, las cosas que competen al deber del rey, de las cuales convine tratar, con diligencia, caso por caso.

CAPÍTULO 5

Lo que compete al deber del rey en la fundación de una ciudad

En primer lugar, conviene comenzar por exponer el deber del rey en la fundación de una ciudad o reino. Pues, como dice Vegecio: "Las naciones más poderosas y los príncipes alabados no juzgaron ninguna gloria mayor que la de fundar ciudades nuevas o perpetuar con su nombre las fundadas por otros, luego de engrandecerlas" (*Epítome sobre la milicia*, prólogo); lo cual concuerda con la enseñanza de la Sagrada Escritura; pues dice el sabio en el *Eclesiástico*: "La edificación de una ciudad confirmará el renombre" (40, 19). En efecto, hoy se desconocería el nombre de Rómulo a no ser porque fundó Roma.

En la fundación de una ciudad o reino, si es posible, debe elegirse, en primer lugar, una región que sea templada; pues del clima de una región los habitantes obtienen muchas ventajas. Primero, porque del clima de la región obtienen los hombres la salud del cuerpo y longevidad. Como la salud consiste en cierta templanza de los humores, en un lugar templado se conservará la salud; pues lo similar se conserva por su similar. Mas si hubiera un exceso de calor o de frío, es necesario que el modo en que está el cuerpo varíe según el modo en que está el aire; de aquí que algunos animales, gracias a cierta prerrogativa natural, emigran en invierno hacia lugares cálidos y viceversa

buscan lugares frescos en verano, para conseguir, por la disposición contraria del lugar, una temperatura adecuada.

A su vez, como el animal vive por el calor y la humedad, si hubiera un calor intenso, rápidamente se secaría la humedad natural y cesaría su vida, como una lámpara se extingue rápidamente si el aceite vertido en ella rápidamente se consume por la extensión del fuego. De aquí que se cuente que en algunas regiones muy calurosas de Etiopía los hombres no viven más allá de los treinta años; mas en las regiones con un frío excesivo la humedad natural fácilmente se congela y el calor natural se extingue. Por otra parte, respecto de las situaciones de guerra en las cuales la sociedad humana debe estar a resguardo, aporta muchísimo la temperatura de la región. Pues, como refiere Vegecio: "Se dice que todas las naciones cercanas al sol, con sequías por el excesivo calor, disciernen más los asuntos pero tienen menos sangre y, por ello, no guardan constancia y confianza en la lucha cuerpo a cuerpo, porque temen las heridas, sabiendo que tienen poca sangre. Por el contrario, los pueblos septentrionales, alejados de los rayos del sol, son más irreflexivos, pero, con todo, al tener sobreabundancia de sangre, están más dispuestos al combate. Y a los que habitan en las regiones templadas la abundancia de sangre los lleva a despreciar las heridas y la muerte; y no les falta prudencia, cosa mesurada en la milicia y no poco aprovechable en los asuntos políticos" (*op. cit.* I, 2).

Una región templada, por último, vale mucho para la vida política. Pues, como dice Aristóteles en su *Política*: "Los pueblos que habitan en zonas frías son de gran coraje, mas carecen de inteligencia y arte, por lo cual se mantienen más tiempo libres; mas no viven en comunidad política y no pueden dominar a sus vecinos a causa de su imprudencia. En cambio, quienes están en lugares cálidos son inteligentes y dispuestos para las artes, pero sin coraje, por lo cual se mantienen súbditos y sirvientes. Y los que habitan en zonas intermedias tienen coraje e inteligencia, por lo cual se mantienen libres y pueden vivir máximamente en comunidad política" (VII, 7, 1327 b 23-32).

Entonces, debe elegirse una región templada para la fundación de una ciudad o un reino.

CAPÍTULO 6

La ciudad debe tener aire saludable

Después de la elección de la región, conviene elegir para construir una ciudad un lugar idóneo, en el cual, primeramente, parece que se requiere un aire saludable. Pues coadyuva a los asuntos civiles la vida natural que se conserva ilesa por la salubridad del aire. Un lugar muy saludable será, como refiere Vitruvio: "Elevado, sin nieblas, sin nieve, panorámico, ni caluroso ni frío y, por último, no cercano a pantanos" (*Sobre la arquitectura* I, 4). La altura del lugar suele contribuir a la salubridad del aire, porque un lugar elevado padece la embestida de los vientos, gracias a los cuales el aire se vuelve puro; incluso los vapores que se disipan por la fuerza de los rayos solares en la tierra y las aguas, se esparcen más en los valles y lugares bajos que en los altos. De aquí que en los lugares altos se encuentre un aire más puro.

La pureza del aire que ayuda mucho a la respiración libre y pausada es impedida por las nieblas y las nieves que suelen abundar en los lugares muy húmedos; de aquí que tales lugares sean contrarios a la salud. Y como los lugares pantanosos son demasiado húmedos, conviene que el lugar elegido para construir la ciudad esté alejado de pantanos: "Pues, cuando el aire matutino se levante en aquel lugar al salir el sol y se le agreguen las nieblas surgidas de los pantanos, se esparcirán los va-

pores de las bestias palúdicas, mezclados con las nieblas y harán el lugar pestilente. Con todo, si las murallas hubieron sido construidas junto a los pantanos que están cerca del mar y miran al septentrión o cerca, y esos pantanos estuvieran más elevados que el litoral marino, parecerá que se construyeron razonablemente. Pues el desagüe va hacia el mar directamente por los fosos, y el mar, desbordado por las tempestades e inundando los pantanos, no permite que nazcan los animales palúdicos. Y si algunos animales llegaran de lugares más altos, morirán por no estar acostumbrados a la sal" (*ibid.*).

Conviene también que el lugar destinado a la ciudad esté bien situado respecto del calor y del frío según el sentido de los diversos cambios de temperatura. "En efecto, si los muros construidos muy cerca del mar se orientan al sur, no serán sanos, pues tales lugares serán fríos por la mañana, porque no reciben el sol, y al mediodía serán calurosos por recibir el sol. Los que se orientan al occidente, al salir el sol, están fríos e incluso helados, al mediodía son calurosos, por la tarde hierven" (*ibid.*), por la continuidad del calor y la disposición del sol. Si los muros miran hacia el oriente, por la mañana se calentarán con moderación por su exposición directa al sol, al mediodía no aumentará mucho el calor, no dándole de lleno el sol y por la tarde los lugares se refrescarán siéndoles totalmente opuestos los rayos del sol. Y habrá la misma o similar temperatura si el lugar de la ciudad se orienta al aquilón. Podemos conocer por experiencia que a mayor calor uno se convierte en menos sano: "En efecto, los cuerpos llevados de regiones frías a cálidas no pueden durar, sino que se disuelven" (*ibid.*), porque el calor, al absorber la humedad, disuelve sus fuerzas naturales; de aquí que también en los lugares sanos los cuerpos se vuelvan enfermos en verano.

Y como la dieta de alimentos convenientes hace a la salud del cuerpo, es preciso examinar la salud del lugar elegido para construir la ciudad a partir de la calidad de los alimentos que nacen de la tierra; lo que solían indagar los antiguos a partir de los animales que se alimentaban allí mismo. En efecto, al ser común a los hombres y a algunos animales alimentarse de lo

que nace de la tierra, se sigue que, si se encuentran en buen estado las vísceras de los animales matados, también los hombres en ese mismo lugar pueden alimentarse saludablemente. En cambio, si aparecieran enfermos los miembros de los animales matados, se puede aceptar razonablemente que tampoco para los hombres sería saludable la ocupación de ese lugar.

Y así como se requiere aire templado, así también se requiere agua potable: pues la salud del cuerpo depende máximamente de ambos, los que sin interrupción utilizan los hombres. Respecto del aire, es manifiesto que respirándolo continuamente incorporamos el aliento vivificante; por ello su salubridad hace esencialmente a la salud de los hombres. Respecto de las otras cosas que se toman por alimento, utilizamos muy frecuentemente el agua, tanto en bebidas como en comidas, de aquí que nada, después de la pureza del aire, ataña más a la salubridad del lugar que la potabilidad del agua.

Y otro signo a partir del cual puede considerarse la salubridad del lugar, es si los hombres que moran en el lugar son de buen semblante, si tienen cuerpos robustos y miembros bien proporcionados, si los niños son muchos y vivaces y si se encuentran muchos ancianos. Si, por el contrario, sus rostros aparecen deformes, los cuerpos débiles, enfermizos los miembros o entumecidos, si son pocos y enfermos los niños y aún menos los ancianos, no podría dudarse de que el lugar es mortífero.

Capítulo 7

Que la ciudad debe tener fertilidad para el sustento

Conviene también que el lugar elegido para construir la ciudad no solo sea tal que conserve a sus habitantes saludables, sino también con suficiente fertilidad para el sustento; pues es imposible que una multitud de hombres habite donde no haya abundancia de víveres. De aquí que Vitruvio refiere que cuando Dinócrates, un arquitecto con mucha experiencia, mostró a Alejandro de Macedonia los planos para poder construir una ciudad en un monte adecuado, Alejandro preguntó si había campos que pudiesen suministrar a la ciudad suficiente cantidad de granos. Y como encontró que no había, respondió que sería vituperable si alguien construyera una ciudad en un lugar tal (*op. cit.* II, prólogo); pues así como un niño recién nacido no puede alimentarse ni crecer a no ser con leche, así una ciudad sin abundancia de alimento no puede ser populosa.

Con todo, hay dos maneras con las que se puede suministrar a una ciudad abastecimiento de cosas; una, que se dijo, por la fertilidad de la región que produce abundantemente todo lo que requiere la necesidad de la vida humana; y la otra por utilización del comercio, por el cual se importan de diversos sitios las cosas necesarias para la vida de la ciudad. La primera manera manifiesta ser la más conveniente, pues algo es más digno cuanto más suficiente es por sí; porque lo que carece de

algo revela una deficiencia. Y posee más plenamente suficiencia una ciudad a la cual su región le suministra lo necesario para la vida, que aquella que necesita tomarlo de otras por medio del comercio. Entonces, es más digna una ciudad si tiene abundancia de cosas de su propio territorio, que si es abastecida por el comercio. Incluso esto parece ser lo más seguro, porque a causa de acontecimientos bélicos y de los diversos peligros de los caminos, puede interrumpirse fácilmente la importación de mercaderías y el acceso de los mercaderes al lugar, y así la ciudad puede llegar a estar oprimida por falta de víveres.

Incluso es más útil para los asuntos civiles. Pues la ciudad que necesita de una multitud de mercaderes para su abastecimiento, es necesario que tenga que tratar continuamente con extranjeros y la comunicación con los extranjeros corrompe muchísimo las costumbres de los ciudadanos, según la doctrina de Aristóteles en su *Política* (V, 3, 1303 a 27 y VII, 6, 1327 a 13-15); por ello es necesario seguir que los hombres extranjeros, formados con distintas leyes y costumbres, actúen en muchos casos de manera diferente de lo que establecen las costumbres de los ciudadanos; y, así, mientras los ciudadanos son provocados por su ejemplo a hacer cosas similares a ellos, los asuntos civiles se perturban.

A su vez, si los ciudadanos mismos estuvieran entregados al comercio, se agregarían muchos vicios. Pues, como el afán de los negocios tiende sobre todo a la ganancia, a causa del comercio se radica la codicia en el corazón de los ciudadanos; por lo cual sucede que todo se volverá venal en la ciudad, y disminuida la confianza, habrá lugar para los fraudes; cada uno servirá a su propio provecho, menospreciado el bien público; mengua el amor a la virtud, en tanto el honor, premio a la virtud, es entregado a las riquezas; de aquí que será necesario en una tal ciudad que los asuntos civiles se corrompan.

Incluso el comercio es nocivo absolutamente respecto de la milicia; pues los mercaderes mientras trabajan a la sombra, carecen de esfuerzos y gozan de los placeres, afeminan sus ánimos y sus cuerpos se vuelven débiles e ineptos para los trabajos militares; de aquí que según el *Derecho Civil* (*Códice de Justi-*

niano I, 12, 34) el comercio esté prohibido a los militares. Finalmente, suele ser más pacífica aquella ciudad cuyo pueblo muy rara vez se congrega y reside menos dentro de los muros de la ciudad; pues en las aglomeraciones frecuentes se da ocasión para los litigios y se brinda motivo para las sediciones. De aquí que, según la doctrina de Aristóteles (*Política* VI, 4, 1318 b 9-15), es más útil que el pueblo de una ciudad trabaje en los campos a que permanezca dentro de los muros de la ciudad. Mas si la ciudad está dedicada al comercio, es máximamente necesario que los ciudadanos residan dentro de los muros y allí trabajen los mercaderes. Entonces, es mejor que el abastecimiento de víveres se le provea a la ciudad desde sus propios campos, a que la ciudad esté totalmente entregada al comercio.

Sin embargo, no conviene que se excluyan del todo a los mercaderes de una ciudad, porque no se puede fácilmente encontrar un lugar que abunde de todo lo necesario para la vida al punto de que no precise importar algo. Y de aquellas cosas que en el lugar hay sobreabundancia, su almacenamiento se vuelve inútil, si es que no pudiera ser exportado por los mercaderes hacia otros lugares diferentes. De aquí que convenga que una ciudad perfecta utilice moderadamente el comercio.

CAPÍTULO 8

Que el lugar sea ameno

También hay que elegir para construir ciudades un lugar que deleite a los habitantes por su amenidad. Pues no fácilmente se abandona un lugar en el cual se vive de manera confortable, ni tampoco fácilmente confluye una multitud de habitantes a aquel lugar al cual le falte amenidad, porque sin deleite la vida de los hombres no podría durar largo tiempo. Y a esta amenidad hace el hecho de que el lugar sea extenso por la planicie de los campos, lleno de árboles, con buenos paisajes por la proximidad de montes, agradable por su vegetación e irrigado.

Pero la amenidad en demasía del lugar incita a los hombres a los placeres superfluos, cosa que puede dañar mucho a la ciudad. Pues, primero, los hombres inclinados a los placeres embotan su sensibilidad, y su suavidad sujeta el alma a los sentidos al punto de que no pueden hacer un juicio libre respecto de las cosas que deleitan; de aquí que según la doctrina de Aristóteles (*Ética a Nicómaco* VI, 4, 1140 b 11-21), el juicio de la prudencia es corrompido por el placer. Luego, los placeres superfluos hacen que los hombres se aparten de la honestidad de la virtud, pues nada más fácilmente conduce a una gran inmoderación por la que se corrompe el justo medio de la virtud, que el placer; entonces, ya que la naturaleza del placer es ávida, así, habiendo tenido la ocasión de tomar uno módico, se

precipita el hombre a los encantos de los placeres torpes, como la leña seca que se enciende con una chispa; e incluso los placeres no sacian el apetito, sino que, habiendo sido probados, aumentan más la sed de ellos. De aquí que al deber de la virtud compete que los hombres se aparten de los placeres; así pues, evitado lo superfluo, más fácilmente se llega al justo medio de la virtud.

Consecuentemente, entregados a los placeres superfluos, los hombres afeminan el ánimo y se convierten en pusilánimes para cualquier empresa ardua, para tolerar trabajos y sobrellevar peligros; de aquí que también los placeres sean muy nocivos para la milicia, porque, como dice Vegecio en su libro *Sobre la milicia*: "Menos teme la muerte quien menos ha tenido placeres en su vida" (I, 3). Finalmente, los entregados a los placeres se tornan las más de las veces perezosos y, habiendo abandonado los trabajos necesarios y los negocios debidos, sólo les preocupan los placeres, en los cuales gastan lo que antes había sido acumulado profusamente por otros; de aquí que llegan a la pobreza, y en tanto no pueden privarse de los placeres acostumbrados, se exponen a hurtos y robos para tener de dónde puedan satisfacer sus deseos. Entonces, es nocivo para la ciudad, sea por la disposición del lugar sea por cualquier otra cosa, abundar en placeres superfluos.

Con todo, es oportuno mantener en los asuntos humanos un placer módico, casi como un condimento, a fin de que se recreen los ánimos de los hombres.

Índice

Este libro se terminó de imprimir
en Indugraf S.A.,
en el mes de agosto de 2003.
www.indugraf.com.ar

Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

RODOLFO MONDOLFO
El pensamiento antiguo, I
El pensamiento antiguo, II

NICOLAS MAQUIAVELO
El arte de la guerra

C. G. JUNG
Realidad del alma

JEAN-PAUL SARTRE
San Genet, comediante y mártir

JOHN LOCKE
Segundo ensayo sobre el gobierno civil

TOMAS MORO
Utopía

THOMAS HOBBES
Leviatán

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
El contrato social. Discursos

MANUEL GARCIA MORENTE
Lecciones preliminares de filosofía

ALBERT CAMUS
El hombre rebelde

CESARE BECCARIA
De los delitos y de las penas

ROGER BACON
Novum Organum

BLAS PASCAL
Pensamientos sobre la religión y sobre otros asuntos

IMMANUEL KANT
Crítica de la razón pura

G. W. LEIBNIZ
Tratados fundamentales

DAVID HUME
Investigación sobre la moral

KARL JASPERS
La fe filosófica

JOSE INGENIEROS
Antología

ISBN 950-03-9259-3
9 789500 392594